Filosófica

El *nomos* y lo político: La filosofía política de Carl Schmitt

Segunda edición

Montserrat Herrero López

Acceso Abierto

EUNSA

EL *NOMOS* Y LO POLÍTICO: LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE CARL SCHMITT

MONTSERRAT HERRERO LÓPEZ

EL *NOMOS* Y LO POLÍTICO: LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE CARL SCHMITT

Segunda edición



EDICIONES UNIVERSIDAD DE NAVARRA, S.A.
PAMPLONA

COLECCIÓN FILOSÓFICA NÚM. 120

Primera edición: Mayo 1997
Segunda edición: Mayo 2007

Ediciones Universidad de Navarra, S.A. (EUNSA)
Plaza de los Sauces, 1 y 2. 31010 Barañáin (Navarra) - España
Teléfono: +34 948 25 68 50 - Fax: +34 948 25 68 54
e-mail: info@eunsa.es

ISBN: 978-84-313-2461-2
Depósito legal: NA 1.306-2007

Composición: M.ª Jesús Nicolay Mañeru

Imprime: Gráficas Alzate, S.L. Pol. Comarca 2. Galar (Navarra)

Printed in Spain - Impreso en España

"Lo adorable de Carl Schmitt, lo que incita a quererlo, es que aún es capaz de asombrarse, pese a haber sobrepasado los cincuenta. La mayoría de las personas, y ello ocurre muy pronto en la vida, acogen un hecho nuevo tan sólo en la medida en que guarda relación con su sistema o con sus intereses. Falta el gusto por los fenómenos en sí mismos o por su diversidad –falta el eros con que el espíritu acoge una impresión nueva como se acoge un grano de semilla".

(E. JÜNGER, *Radiaciones*, Vol. I, p. 56)

ÍNDICE GENERAL

AGRADECIMIENTOS

En la primera edición del libro no incluí ningún agradecimiento. Un extraño pudor me llevó a no hacerlo. Es esta segunda edición una ocasión para llevar a cabo aquello que quedó pesando sobre mis hombros.

Desde entonces la conciencia de gratitud no ha hecho sino crecer. El trabajo que vio la luz en 1997 era principalmente deudor de quien dirigió la tesis doctoral, origen de este libro, Rafael Alvira. Se sucedieron en aquellos años numerosas horas de diálogo en las que el protagonista fue Carl Schmitt y en las que mi director de tesis fue una firme guía y una constante compañía en el trabajo. El me alentó desde el principio en el aprendizaje del alemán. Merecía la pena estudiarlo, aunque al comienzo pareciera que era demasiado esfuerzo sólo para leer a Schmitt, un autor con frecuencia ignorado o despreciado por los estudiosos de la filosofía. A él agradezco haber encauzado mi mirada hacia un autor tan sugerente, agudo y profundo como es Schmitt. Ninguna de sus páginas es anodina. En contraste con la filosofía política contemporánea adquiere un destacado perfil su perspectiva realista. No se lee de igual modo después de haber pasado unos años dialogando con Schmitt.

Le debo también un fuerte impulso inicial a Álvaro d'Ors, gran maestro, quien me aconsejó al inicio de mi trabajo, abandonar el empeño, porque –más o menos esas fueron sus palabras– un filósofo sólo puede malentender a Carl Schmitt. No hay tentación mayor que un obstáculo que parece insuperable: su resistencia fue para mí una motivación. Desde aquel momento y hasta el día del juicio de la tesis, no volvimos a hablar.

A quién considero uno de mis mejores amigos, a pesar de la diferencia de edad, le agradezco aquel primer impulso involuntario. Una vez finalizada la tesis y después de juzgarla como miembro del tribunal, se inauguró un intercambio de ideas que duró hasta su muerte. Responsable principal de aquellas conversaciones fue la edición de su correspondencia con Schmitt que realicé entre 2000 y 2004. No puedo olvidar las tardes de agosto de 2000, siempre de siete a nueve, que pasé en su despacho de Pontevedra hablando de cuestiones de teoría política, de historia reciente de España, de música, literatura, arte y teología. Siempre salí de su casa con la mirada puesta en algo nuevo. Por mucho que a él le gustase decir lo contrario, no había rutina en la vida de Álvaro d'Ors, sino una pasión por la inteligencia de la realidad que con dificultad he vuelto a encontrar.

En aquellos primeros años de trabajo tuve también la ayuda puntual de José Mª Beneyto, Dalmacio Negro Pavón y Alfredo Cruz-Prados en España y de buenos conocedores del pensamiento de Carl Schmitt en Alemania como son Günther Maschke, Reinhart Koselleck y Ernst-Wolfgang Böckenförde. Todos ellos me confiaron su punto de vista de un modo abierto. Recuerdo el empeño de Koselleck por que visitara el archivo y su sorpresa ante mi inicial negativa y mi tozudez por hacer un trabajo sistemático: su tesis se sostiene, pero debería consultar el archivo. Finalmente le hice caso y él me abrió las puertas del legado de Schmitt con su recomendación. Tampoco olvido de aquella visita a Bielefeld, la explicación de cada uno de sus monumentos y del museo que allí se encuentra. Ni su sorpresa ante mi nombre: ¡un topónimo que acaba en t! Escandaloso para un nombre de mujer.

Agradezco las mejoras que supusieron los comentarios del tribunal que juzgó la tesis en el que se encontraban, además de los ya mencionados Álvaro d'Ors y Dalmacio Negro Pavón, Alejandro Llano, José Mª Alsina y Consuelo Martínez-Sicluna.

Quiero mencionar en mis agradecimientos también a Josef Kaiser quien me abrió las puertas del archivo de Carl Schmitt en Düsseldorf y a quien allí me ayudó, Werner Weber. Ellos me permitieron acceder a unmerosas referencias que enriquecieron mi trabajo.

Agradezco a Miguel Saralegui la ayuda que me ha prestado en la corrección de esta nueva edición y el ánimo con que me ha empujado a realizar este trabajo al comprobar que ya no se podía conseguir el libro de ninguna manera.

A Claudia Osinaga, a Dario Ochoa y a Mª Jesús Nicolay agradezco su ayuda en los aspectos formales de esta edición.

No puedo dejar de mencionar a mi editor, Ángel Luis González, quien lleva muchos años a cargo de la Colección Filosófica de la Editorial de la Universidad de Navarra, y a su consejo editorial, por su trabajo y por confiar en esta nueva edición.

Finalmente mi agradecimiento también se dirige a todos los que a lo largo de estos años han tomado en consideración este libro. Sus comentarios y críticas han sido un verdadero estímulo.

PRÓLOGO

"Quien hable de lo político, no puede callarse sobre Carl Schmitt"[1]. Esta frase aparecía en uno de los periódicos más leídos en Alemania a comienzos de los años noventa. Hoy día, la referencia a Schmitt a la hora de tratar de teoría política es obligada. Una vez que se le ha leído, es difícil prescindir de sus conceptos y definiciones para seguir pensándola.

Su obra, silenciada durante los últimos años de su vida, adquiere cada vez más relevancia. Ello es debido, en gran medida, a la variedad de tradiciones en que ha sido recibida. Las ideas de Schmitt han interesado tanto a demócratas como a reaccionarios o a revolucionarios; a las derechas tanto como a las izquierdas. Es conocida la influencia que ejerció en el neoconservadurismo alemán, estudiada por A. Mohler, o en la Escuela de Frankfurt, como señala E. Kennedy.

La aureola schmittiana es muy amplia y su destello rebasa desde hace tiempo las fronteras alemanas, como queda documentado, sólo dos años después de su muerte, en el libro de G. Maschke, *Der Tod des Carl Schmitt*[2]. Desde entonces, las filas de los estudiosos de Schmitt han aumentado.

Los trabajos sobre su obra proliferan –fuera del país natal– sobre todo en Italia: muestra de ello es la publicación de I. Staff, *Staatsdenken im*

1. "*Wer von Politischen spricht, kann von Carl Schmitt nicht schweigen*". Frankfurter Allgemeine Zeitung, 5. 8. 93, p. 27.

2. Karolinger Verlag, Wien, 1987.

Italien des 20. Jahrhunderts-Ein Beitrag zur Carl Schmitt-Rezeption[3]; en Francia, gracias a los esfuerzos de Alain de Benoist y anteriormente de J. Freund, entre otros, y en EEUU a través de G. Schawb, E. Kennedy y G. L. Ulmen. En España el círculo es más reducido, si bien, ha contado con uno de los mejores conocedores e intérpretes de la obra de Schmitt, A. d' Ors.

Pero el lugar puntero de la investigación es Alemania. Aquí los estudios más recientes están orientados principalmente a la interpretación de los escritos tempranos de Schmitt y al estudio de los manuscritos inéditos que se encuentran en el *Nordrhein-Westfälischen Hauptstaatsarchivs Düsseldorf*, en el que han trabajado sobre todo I. Villinger y Dirk van Laek.

P. Noack ha abordado un trabajo de importancia, que estaba pendiente: escribir la biografía de Carl Schmitt. El libro, a pesar de su reciente publicación ha recibido ya numerosas críticas.

El objetivo de la obra que se presenta no es, sin embargo, el "descubrimiento manuscrito", sino que trata de cubrir un hueco que había dejado la investigación acerca de este autor, investigación cuyo "status quesitonis" actual se definió con claridad por última vez en el congreso organizado en la *Hochschule für Verwaltungswissenschaften Speyer* en 1986, en el que participaron muchos de los más significativos representantes del pensamiento schmittiano de nuestros días: P. Tommissen, E.-W. Böckenförde, A. Mohler, G. Maschke, E. Kennedy, J. Kaiser, G. L. Ulmen, H. Quaritsch, P. Pasquino, J. Freund, G. Schwab, G. Miglio, y M. Nicoletti, entre otros.

En un primer acercamiento a la literatura disponible sobre la obra schmittiana se puede comprobar que prácticamente están estudiadas en profundidad todas las cuestiones apuntadas en los escritos del jurista de Plettenberg. Han sido tratados monográficamente aspectos parciales de sus escritos, de los cuales quizás el más trabajado haya sido el concepto de lo político. Incluso ha habido algunas tentativas de realizar una interpretación global del pensamiento schmittiano, de examinar la obra en su conjunto. Una de las más acertadas, a mi modo de ver, en este sentido, son la de P. Schneider en su libro *Ausnahmezustand und Norm*[4]. El enfoque de estos

3. Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden, 1991.

4. Después he sabido por el estudio de la correspondencia con A. d' Ors que el mismo C. Schmitt encontró ese libro especialmente interesante, aunque reprochaba al autor el que no hubiera hecho referencia a la cuestión central teológico política. Cfr. M. HERRERO (Hrsg.), *Carl Schmitt und Álvaro d'Ors Briefwechsel*, pp. 168, 174 y 177.

trabajos no es propiamente filosófico. Si que lo es, en cambio algún otro, los menos, el más reciente de los cuales es el llevado a cabo por M. Kaufmann, *Recht ohne Regeln? Die philosophische Prinzipien in Carl Schmitts Staats– und Rechtslehre,* en el que se busca profundizar en los conceptos típicamente schmittianos y en la función que éstos adquieren en la obra del autor tomada en su conjunto.

¿Que añade nuestro trabajo a estas investigaciones? El intento que aquí se ha llevado a cabo trata, en primer lugar, no sólo de analizar los conceptos fundamentales que atraviesan la obra schmittiana, sino de desvelar el "hilo conductor" filosófico que subyace a ella y que da unidad a esos conceptos. Y, en segundo lugar, busca ensayar una formalización del pensamiento de Schmitt –cosa que él mismo, por principio, rechazaría–, para ver si es posible, a través de sus conceptos y distinciones, hallar unas categorías que constituyan verdaderamente una filosofía política, es decir, que den razón de la vida política en general, independientemente del modo como ésta se presente en unas circunstancias históricas determinadas. Se trata, por tanto, de ir más allá de Schmitt *desde Schmitt*.

Es preciso a la hora de presentar este trabajo subrayar que ha sido hecho "desde Schmitt". Este ha sido el punto de partida. Se han interpretado unas tesis a la luz de otras sin salir de sus propios presupuestos. Para ello se han tenido en cuenta diferentes criterios de análisis de los escritos: cronológico, retórico y lógico. El primero, porque cada una de sus publicaciones brota al hilo de la reflexión sobre una situación histórico-política concreta y no se puede desligar completamente de ella. El segundo, porque en algunas de sus obras aparece el sesgo del estilo literario que caracterizaba a Schmitt, que le hace emplear la retórica de modo sutil, creando aparentes paradojas. Pero, sobre todo, he leído sus obras con un criterio lógico, que, como era de esperar en un pensador vitalista, es inverso al cronológico. Es decir, si se quiere dar unidad lógica a su obra hay que leerla desde los últimos escritos.

La estructura de los diferentes capítulos responde a este último criterio. Comienzo examinando el concepto filosófico fundamental que esboza Schmitt y que es uno de sus últimos descubrimientos teóricos, el *nomos* de la tierra. Del despliegue especulativo de éste concepto es fruto el resto del trabajo. Lo que en una sociedad hay de económico, jurídico y político depende lógicamente del *nomos*. A su luz, la obra de Schmitt adquiere unidad interna, cuya plenitud pretendemos mostrar en el último capítulo, al

tratar de la teología política. En ella pone Schmitt en relación el *nomos* de la tierra con un *nomos* trascendente.

Por lo dicho hasta ahora, el trabajo es un intento de sistematización. Y decimos "intento" porque, como escribe M. Schmitz, tratándose de abordar una producción tan ligada a los avatares históricos como es la de Schmitt, hablar de "interpretación sistemática no puede querer decir más que intento de una sistematización"[5].

Desde la interpretación que aquí se expone se puede, a mi modo de ver, proyectar positivamente el pensamiento de Schmitt. Es decir que, sin desconocer las limitaciones y ciertas ambigüedades de su pensamiento, me alineo junto a aquellos que ven en él una construcción teórico-política de primer orden. Su obra ha sido víctima en ocasiones de un injusto tratamiento, sobre todo en las interpretaciones hechas desde su época de cercanía intelectual al nazismo. Para entender a un autor, hay que procurar entrar dentro de él, dentro de su mundo, científico y personal. Los métodos condenatorios no sirven para el estudio.

Es preciso hacer notar también en este prólogo la relevancia de la circunstancia histórica schmittiana para la configuración de su pensamiento. Schmitt se hallaba por la tradición en que estaba inserto, por su formación, y por la parte de historia de que fue protagonista, en una situación óptima para dar con la clave de lo específicamente político.

Dos afirmaciones hace taxativamente de sí mismo que aclaran esto:

"Soy católico como el árbol es verde ... Para mí es la fe católica la religión de mis padres. Yo soy católico no sólo por creencia, sino también de procedencia histórica, si lo puedo decir así, de raza"[6].

"Yo soy el último representante consciente del *jus publicum europaeum*, su último teórico e investigador en un sentido existencial, y experimento su fin como Benito Cereno experimentó el periplo del buque pirata. Es el tiempo y el lugar del silencio"[7].

Schmitt sabe del comienzo y del final de una época, la época estatal. Se encuentra, en cierto sentido, antes, precisamente porque por tradición

5. *Die Freund-Feind Theorie Carl Schmitts. Entwurf und Entfaltung*, p. 84.

6. Cit. en I. VILLINGER, *Verortung des Politischen: Carl Schmitt in Plettenberg*, p. 3.

7. SCHMITT, C., *Ex Captivitate Salus*, p. 80. Benito Cereno es una de las figuras que Schmitt utilizó a lo largo de su vida. Hace referencia al protagonista de la novela de Hermann Melvilla, un capitán de buque arrestado por su tripulación simulando dirigir el rumbo sin ninguna esperanza de salvación..

no es un pensador moderno, sino clásico; y, en cierto sentido, después de ella, porque desde dentro de la modernidad supo ver sus quiebras.

Acepta ser un teórico del *jus publicum europaeum,* por tradición intelectual y, sobre todo, por necesidad histórica: el Estado Moderno fue una buena respuesta a los requerimientos de una época. Sin embargo, conoce muy bien su principio y su fin. Su principio: la separación de la ciencia jurídica de la teología y de la Iglesia Católica. Su fin: la muerte del Estado por la acción virulenta de la técnica y, como consecuencia, la desaparición de lo político. Principio y fin están en estrecha conexión.

Profesó la modernidad política, aún sabiendo, por su tradición clásica, romana, que desde el principio estaba herida de muerte.

Se puede decir de Schmitt lo mismo que él dijo de sus dos "compañeros de celda", como él los llama, Bodino y Hobbes: "Estuvieron entre lo completamente antiguo y lo completamente nuevo y fueron, por eso, injuriados y difamados por ambos lados. Para los teólogos eran ateos y, para los racionalistas radicales, eran sólo hipócritas, oportunistas"[8].

8. *Ibidem*.

PRÓLOGO A LA SEGUNDA EDICIÓN

Los métodos condenatorios no sirven para el estudio, decía hace diez años al presentar la primera edición de este libro. Me sigue pareciendo una gran verdad. Quien esté sin pecado, tire la primera piedra, dice Jesucristo a aquel ya legendario grupo de ancianos. Qué verdadera nos parece esta historia y, sin embargo, tampoco en este tiempo las élites intelectuales han dejado de apedrear a aquéllos que, en su modesta opinión, no tienen derecho a ser ya publicados. Carl Schmitt ha sido uno de los objetivos más codiciados de esta práctica. Es que hay pecados y pecados. A la adúltera de aquel lejano tiempo se le perdona hoy todo, pero se lanzan acusaciones de tipo similar a las de entonces a quien en algún momento se equivocó al dar errados pasos en su historia política personal. Se ve que hemos elevado nuestra sensibilidad, pero quizás no todo lo que debiéramos. En cualquier caso, la literatura condenatoria es un signo de nuestro tiempo a pesar de tanta retórica tolerante: quien no acepta la existencia del pecado como tal, tampoco puede saber nada del perdón. Los métodos condenatorios no sirven para el estudio, pero, en ocasiones, consiguen con más facilidad un editor.

Miles de páginas se han impreso en esta década sobre el pensamiento de Carl Schmitt. Muchas de las obras han seguido insistiendo en el descubrimiento de las repercusiones políticas y jurídicas de sus escritos. Otros libros indagan en las fuentes filológicas de sus hallazgos conceptuales. Contamos con una nueva biografía intelectual en francés y se ha profundizado en los temas clásicos schmittianos: la historia política y jurídica de

Weimar, la crítica al liberalismo, el concepto de lo político y el enemigo, la relación con Hobbes y la oposición a Kelsen y, con máxima actualidad, la cuestión de la guerra. Numerosos ensayos han ido encaminados a analizar el fundamento teológico-político de la posición jurídica y política de Schmitt.

En estos diez años ha visto la luz nuevo material original de Schmitt al que yo no tuve acceso entonces y que tampoco ha sido incluido en esta nueva edición. Hay que mencionar en este punto las diferentes ediciones de correspondencia con E. Jünger, H. Ball, con su hermana Auguste, con W. Becker, con Cabral de Moncada, con A. Moler y con A. d'Ors. También era esperado el libro, editado por H. Quaritsch, *Antworten in Nürnberg* (Duncker & Humblot, Berlín, 2000) con las respuestas a los famosos interrogatorios. Además han aparecido dos nuevas ediciones de sus diarios: *Carl Schmitt Tagebücher vom Oktober 1912 bis Februar 1915* (Ernst Hüsmer Hrsg. Akademie Verlag, Berlín, 2003) y *Carl Schmitt. Die Militärzeit 1915 bis 1919*, (Ernst Hüsmer und Gerd Giesler Hrsg. Akademie Verlag, Berlín, 2005). Muy de agradecer en este capítulo es la nueva edición de artículos llevada a cabo por G. Maschke *Frieden oder Pazifismus? Arbeiten zum Völkerrecht und zur internationalen Politik 1924-1978* (Duncker & Humblot, Berlín, 2005). Sin duda, el incluir en el presente trabajo este material hubiera enriquecido mis tesis.

La nueva edición no recoge toda esta valiosa bibliografía generada en esta década. Hubiera sido necesario no hacer una nueva edición, sino quizás dos tomos. En cualquier caso, en el contexto de estas numerosísimas páginas, sigue siendo este libro original y actual. Ensayar una formalización del pensamiento de Schmitt era lo que se buscaba entonces y es lo que hubiera buscado una vez más de haber comenzado hoy a escribir el libro. La tarea que entonces estaba pendiente, lo hubiera seguido estando hoy.

En el momento de la redacción no me interesé por el descubrimiento manuscrito, aun sabiendo que en Alemania casi todos los trabajos iban en esta línea. Yo pretendía hacer un trabajo sistemático sobre el pensamiento de Carl Schmitt, algo que se presentaba como una gran laguna en el contexto de los estudios existentes hasta el momento. El buen juicio de Rafael Alvira confirmó mi interés. También José Mª Beneyto, quien ya en su día había trabajado sobre la relación entre la teología política y la teoría política, acogió con interés esta propuesta. Fue Reinhart Koselleck quien me animó a avalar la tesis con manuscritos que estaban en el archivo.

Aquellas visitas al archivo de Düsseldorf, facilitadas por Josef Kaiser y orientadas por Ingeborg Villinger, enriquecieron la base empírica del libro y me pusieron en el camino de una aventura manuscrita, que tomó cuerpo algunos años más tarde: la edición de la correspondencia con el romanista español Álvaro d'Ors, *Carl Schmitt und Álvaro d'Ors Briefwechsel*, Duncker & Humblot, Berlin, 2004.

J. Kaiser se tomó gran interés por mi trabajo. Fui su invitada en su casa de Staufen im Breisgau. Fueron de gran interés todos los detalles que me relató de la vida de Carl Schmitt en aquellas horas de conversación. Recuerdo su interés por cómo yo resolvería la problemática que evocaba el título: "el nomos y lo político... el 'y' viene a ser el problema, me dijo, a ver cómo lo resuelve".

Las tesis esenciales del libro permanecen invariables. Son numerosos los estudiosos de Carl Schmitt que les han prestado aquiescencia en la recepción que ha llegado hasta mí, especialmente quiero señalar aquí a Renato Cristi (*Carl Schmitt and authoritarian liberalism*, University of Wales Press, 1998); Jorge Dotti (*Carl Schmitt en Argentina*, Homo Sapiens, Rosario, 2000); Dalmacio Negro Pavón (*Estudios sobre Carl Schmitt*, Fundación Cánovas del Castillo, Madrid, 1996); Héctor Ghiretti (Recensión en *Sapientia*, Vol LVI, 2001); José Luis Monereo ("El espacio de lo político en Carl Schmitt", estudio preliminar a *El Leviathan en la teoría del estado de Thomas Hobbes*, Comares, Granada, 2004; y "Soberanía y orden internacional en Carl Schmitt", estudio preliminar en *El Nomos de la Tierra en el Derecho de Gentes del Ius Publicum Europaeum*, Comares, Granada, 2002); Vicente Medina ("Locke's Militant Liberalism. A replay to Carl Schmitt's state of exception", en: *History of Philosophy Quarterly*, Vol. 19, Number 4, October 2002); P. C. González Cuevas (*La tradición bloqueada. Tres ideas políticas en España: el primer Ramiro de Maeztu, Charles Maurras y Carl Schmitt*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2002); D. Rosello ("Políticas de la excepción", en: J. Dotti y J. Pinto, *Carl Schmitt: su época y su pensamiento*, Eudeba Buenos Aires, 2002); J. C. Corbetta ("La política y lo político. De Carl Schmitt a Julien Freund, en: J. Dotti y J. Pinto, *Carl Schmitt: su época y su pensamiento*, Eudeba Buenos Aires, 2002); P. Badillo O'Farrell (*Fudamentos de Filosofía Política*, Tecnos Madrid, 1998); J. Molina (*Julien Freund: lo político y la política*, Sequitur, Madrid, 2000); M. García Alonso ("Carl Schmitt o la imposibilidad de una política secularizada", en *Isegoría*, 32, 2005); W. Spindler ("In Schmitts Welt", en *Die neue Ordnung* 6/2005. 59. Jhg.).

Ellos han reconocido la tesis de fondo: el *nomos* como hilo conductor del pensamiento de Schmitt que da coherencia a toda su obra, y la han aceptado como válida. Esta tesis es la que posibilita la inclusión de mi libro dentro de la línea de quienes piensan que no hay etapas contradictorias en la producción schmittiana.

De dos lugares ha venido fundamentalmente la crítica. Crítico con la estructura del libro se mostró G. Gómez Orfanel ("Carl Schmitt en los noventa", en *Revista de libros*, nº 19-20, julio-agosto, 1998). Para este autor, el libro está demasiado dominado por la perspectiva teológica. Desde un punto de vista cuantitativo, es raro el comentario, puesto que sólo un capítulo de los cuatro en que consiste el libro y el más breve después del primero, está dedicado a esta cuestión. Sin embargo, esa crítica sí recoge la percepción que yo, sin ser muy consciente en aquel momento, tuve y que han tenido muchos autores a lo largo de estos años, y es que la cuestión teológica pesa más de lo que a primera vista parece en la obra del jurista de Plettenberg. J. Molina me ha hecho más tarde también caer en la cuenta de esta "inclinación" de mi libro.

Crítico con el libro se ha mostrado recientemente R. Campderrich (*La palabra de Behemoth. Derecho, política y orden internacional en la obra de Carl Schmitt*, Trotta, Barcelona, 2005). Comparto en esta obra el banquillo de los acusados con algunos autores reconocidos como P. Noack, C. Ruiz Miguel, J. P. McCormick, M. Hebeisen y G. Preterossi. Los dos defectos de los que se nos acusan son: prescindir por completo del contexto histórico-político de la obra schmittiana e insistir en que Carl Schmitt es un defensor de una república liberal conservadora frente al totalitarismo.

Las dos acusaciones no son propiamente una crítica, pues no entran en las razones del ataque a mis tesis, sino descalificaciones de una supuesta toma de posición e intención. En el prólogo de la primera edición señalaba cómo, aunque no se puede dejar nunca de lado el contexto histórico a la hora de analizar la filosofía política, mi intención era buscar la unidad lógica y de ahí las ciertas dislocaciones cronológicas que me permitía para ese fin. El libro es un intento de comprensión de la obra de Schmitt sinrónico y no diacrónico. Éste era el hueco que yo veía en la producción sobre Schmitt sembrada, por lo general, de interpretaciones justificadoras de la crítica a una idea política. Por otra parte, parece desconocer la parte del libro dedicada a la crítica del jurista a algunos aspectos de liberalismo político.

Campderrich sí hace justicia a mi libro al situarlo dentro de lo que llama “la tesis de la continuidad”, que también él critica: comparto el banquillo ahora con P. Schneider y F. Kervégan entre muchos otros que se deben intuir en la grafía de unos puntos suspensivos. En esas páginas está perfectamente expuesta la tesis continuista de mi libro. Mi crítico no entra con argumentos a ver si esto es o no verdadero, sino que tiene miedo de que lo sea, porque resultaría muy peligroso que así fuera: soy atacada en este punto de “políticamente peligrosa” en virtud de lo que puedan hacer futuros estudiosos con mi interpretación. Lo cierto es que *El nomos de la tierra*, esa obra de 1950, tardía, que acaba con la promesa de la herencia de la tierra a los pacíficos, le parece al autor un ocultamiento de la decisión y la juzga, como a todo mi esfuerzo investigador, como una artimaña maquiavélica. Le agradezco la sugerencia de corregir en mi texto el “no tiene nada que ver” de la p. 37 de la primera edición, que tanto impacto le causó y que, ciertamente era un tanto exagerado y, por supuesto, que se haya tomado mi libro en serio y lo haya puesto en cuestión.

Parece resultar sencillo, a juzgar por los numerosos libros que se escriben con este fin, interpretar la historia intelectual completa de Schmitt en función de la justificación de un régimen. Sin embargo, no parece del todo verosímil si el decisionismo nunca fue la verdadera palabra schmittiana y el orden concreto tampoco una justificación *ad hoc* del nazismo, cuando, como muestro en este libro, es comprobable textualmente que la idea de orden concreto está presente en la obra de Schmitt ya en 1916.

El texto, por tanto, de esta segunda edición permanece en lo esencial igual. Se me ha sugerido insistentemente, sobre todo Dalmacio Negro Pavón y Antonio Bento, que tradujera los textos alemanes en las notas. Esto ha sido lo más laborioso de la presente edición. Se mantienen las citas de las ediciones de las obras de Schmitt que se utilizaron en su día. Sólo en el caso de la traducción de textos al español, se emplean las ediciones españolas de los textos de Carl Schmitt. De las obras de las que no hay traducción española, he hecho una traducción propia. Se han aligerado algunas notas, en las que se citaban textos de las obras de Schmitt, cuya extensión se debía a la necesidad de probar ante un tribunal de tesis doctoral, las tesis expuestas, pero que con el tiempo ya no me parecen necesarias. Se mantienen en esos casos las referencias, pero se omite la cita completa de los textos.

La pretensión sistemática me sigue pareciendo crucial: en el entrelazamiento de cada una de las formulaciones talladas, elaboradas, por ese

gran maestro del lenguaje que fue Carl Schmitt, adquieren éstas plenamente su brillo: amigo-enemigo, teología política, romanticismo político, forma política del catolicismo, orden concreto, gran espacio, soberanía, nomos de la tierra, *ex captivitate salus*. ¿En qué extraño mundo parece introducirnos Schmitt a través de todas esas expresiones hasta cierto punto crípticas? No en el raro ambiente del país de las maravillas, sino en el siempre diáfano mundo de la realidad. En un lenguaje que muchos han calificado de casi mítico, paradójicamente no nos introduce en un mundo abstracto y nebuloso, sino que nos saca de las ficciones jurídico-políticas para exponernos al choque con la realidad. Realismo político es la tradición a la que se le adscribe.

¿Podemos contradecirle? ¿Podemos afirmar hoy en día que el enemigo está ausente del discurso político o que un tribunal internacional puede parar una guerra? ¿Que el discurso de los valores mejora en algo este mundo? ¿Podemos alardear de que realmente en los parlamentos se lleva a cabo un diálogo interesante, culto y civilizado, libre de poderes indirectos? ¿Podemos verificar que el fundamento teológico está ausente completamente de la lucha política? ¿Que ha desaparecido la preocupación por la toma de la tierra?

La pasión de Schmitt es el juego y es ese su acceso a lo más real, al caso "serio", *Ernstfall*, decía él. Pero es este un viaje de ida y vuelta: al juego sólo se llega partiendo de lo más serio. Quien sabe dónde se encuentra lo verdaderamente decisivo puede ironizar de todo lo demás. A la paz se accede desde el combate, a la amistad desde la enemistad, a Dios desde lo político, al universo desde la tierra acotada. Contra lo que generalmente se piensa, me persigue la convicción de que la verdadera propuesta de Schmitt está más cerca de un verdadero orden de paz que los ideales irrenunciables contemporáneos a los que se camina transitando con falsedad: nuestro tiempo excluye la guerra y la enemistad como posibilidad real y acepta, sin embargo, nuevas formas de mixtura de violencia y política como nunca habíamos conocido.

Enemigo de la guerra absoluta, enemigo de la criminalización del enemigo, enemigo de la falsedad, enemigo de la suavidad cosmética de una parte del liberalismo, enemigo de la intelectualidad frívola: un combatiente de la paz y del pensamiento diáfano, a pesar de todas las paradojas. Este me parece una vez más el verdadero rostro de aquel epimeteo cristiano.

Quiero acabar este prólogo con la descripción de uno de sus jóvenes contemporáneos, cuyo juicio comparto. Son las palabras de Gadamer en una entrevista que concedió a Volpi y Gnoli al ser preguntado por Carl Schmitt: "Creo que también su decisionismo, del que tanto se ha discutido, fue una máscara tras la cual se escondía. Es un juego irónico del cual se han burlado algunos politólogos contemporáneos. Se burlaba de todos los intelectuales, incluidos los filósofos, de los ingenuos juegos que desataban sus diatribas por la real dialéctica del mundo, por la historia universal, cuyo sentido lo tenía a flor de piel. Probablemente fue demasiado inteligente para nosotros". Esto último es lo que aún no se le perdona.

Pamplona, 25 de junio de 2006

APUNTE BIOGRÁFICO[1]

¿Quién fue Carl Schmitt? Él mismo relata en el único libro en que habla de su vida, *Ex Captivitate Salus*, cómo en una ocasión esta misma pregunta –tú, ¿quién eres?– le puso en "trance existencial"[2]. A pesar de la dificultad, fue capaz de dar una definición de sí mismo: un "Epimeteo cristiano"[3]. Incluso manifestó el deseo de que ese fuera su epitafio. Sin embargo, la inscripción escrita en griego sobre su tumba reza: "conoció el *nomos*"[4].

Es muy difícil definir una personalidad tan rica y polifacética como la de Carl Schmitt; sin embargo, un repaso por las líneas de su vida es sin duda un complemento necesario para comprender su trayectoria intelectual. Al hilo de los acontecimientos biográficos se comprende mejor,

1. En este momento, sólo existe una biografía, publicada recientemente: la de P. NOACK, *Carl Schmitt. Eine Biographie*, y algunos apuntes sobre la vida de Carl Schmitt, recogidos por E. HÜSMERT e I. VILLINGER, *Verortung des Politischen. Carl Schmitt in Plettenberg*. De ellos hemos tomado la mayor parte de los datos.

2. El "Tu, quis es" evoca a San Juan Bautista, en el Evangelio de San Juan 1, 19.

3. Al identificarse con Epimeteo, venía a reconocerse como un intelectual vencido por los "prometeos" políticos que había sufrido en los distintos momentos de su vida.

4. La frase se atribuye a Homero. Pero realmente él no empleó la palabra *nomos,* sino que escribe en la Odisea, canto 1, verso 3: "aquél que visitó las ciudades de muchos hombres y conoció su espíritu". La lectura de lo que aquí se traduce por espíritu por *nomos* es de Zenódoto (Vid. M. LEUMANN, *Homerische Wörter*, Darmstadt, 1993, reedición de la edición de 1950, en los *Schweizerische Beiträge zur Altertumswisenschaft* 3, Basel, p. 277). La repetía mucho y la grabó él mismo en una columna de madera del bar en casa de los Otero-Schmitt, en Santiago.

–sobre todo en alguien cuya vida está atravesada continuamente por la circunstancia histórica, política y por la ciencia jurídica–, el desarrollo de su pensamiento.

No se puede hablar de una total discontinuidad en la biografía de Schmitt, pero su vida y su producción son, sin duda, susceptibles de cierta periodización. Él mismo lo consideró así[5]. En 1958 lo hizo del siguiente modo:

> "1. Niñez: 1888–1900. En el Sauerland católico.
>
> 2. Adolescencia: 1900–1907. Clericalismo con formación humanista.
>
> 3. Juventud: 1907–1918. Prusianismo deshegelianizado impregnado de guillerminismo y neokantismo.
>
> 4. Hombre: 1919–1932. Alemanidad desprusianizada en la democracia liberal de Weimar, con reacciones nacionales fuertes (anti–Versailles).
>
> (Personas de referencia):
>
> ad 1 Viejo párroco buena persona con recuerdos del "Kulturkampf".
>
> ad 2 Director del convento y fabricantes patrióticos.
>
> ad 3 Funcionarios y oficiales (en lo fundamental agradable).
>
> ad 4 Auténtico pluralismo y mucha libertad".

No hemos seguido ni prolongado esta periodización a lo largo de las páginas de este trabajo, para no desvirtuar la unidad sistemática de su aportación teórica. Preferimos dedicar ahora por adelantado unas páginas a presentar el pensamiento de Schmitt en la cronología real. Lo haremos atendiendo a tres criterios simultáneamente: las circunstancias históricas, la producción científica y la situación personal.

5. P. NOACK, *Carl Schmitt, Eine Biographie*, pp. 46-47.

1. "SPIELZEIT"[6]. FICCIÓN Y REALIDAD: 1888-1920

Schmitt nace el 11 de julio de 1888 en Plettenberg, lugar del Sauerland westfaliano en el seno de una familia campesina católica. Nace en el año de la muerte de Guillermo I. Con Federico III habían enterrado ya los liberales alemanes sus esperanzas, y se impone el nuevo conservadurismo de Guillermo II, que veinticinco años después desembocaría en la Primera Guerra Mundial. Viene al mundo en un momento de cambios y en una zona de rechazo al catolicismo, en plena diáspora de los católicos de las regiones protestantes. En este ambiente cristaliza su primera actitud de enemistad, que permanecerá a lo largo de toda su vida: el afecto anti–protestante. La posición de Schmitt no es de mera crítica negativa, sino que se expresa en un elogio a la Iglesia católica, que aparece explícito en sus primeros escritos *Die Sichtbarkeit der Kirche* (1917) y *Romischer Katholizismus und politische Form* (1923).

Realizó los primeros estudios (1900–1907) en un colegio católico, el *Rivius Gymnasium* de Attendorn, donde al tiempo vivía en un internado, un convento católico. Entonces empezó a mostrar ya su afición literaria. Leía mucho y de todo. En marzo de 1907 realizó el examen de bachiller y decidió estudiar filología. Con este fin se dirigió a Lorena, donde tenía parientes que le podían albergar. Una vez allí, su tío le desvió de su pretensión y le aconsejó estudiar Derecho. Sencillamente por eso, se encontraría Schmitt en 1907, en Berlín, delante de un cartel que decía: "Juristische Fakultät".

La primera época de Berlín fue decisiva en su formación. Llega de provincias a la gran ciudad, que al principio deslumbra, pero que no puede esconder la máscara y la mentira. Así relata Schmitt sus impresiones:

> "Entré en la Universidad reverentemente: pensaba que sería un templo de una alta espiritualidad. Pero el culto que yo veía ahí era totalmente confuso y no me movía a participar de él. Sus sacerdotes estaban de un modo contradictorio y particular ocupados de sí mismos. Eran al tiempo un yo–acorazado y un yo–desenfrenado. En la contradicción interna de su desenfreno acorazado se transformaba el suelo en el que pisaban y se convertía en un escenario en el cual se exhibían a sí mismos. Toda la época era histriónica y el templo se experimentaba consecuentemente como un teatro (...).

6. Tiempo lúdico o etapa lúdica.

Yo era un oscuro joven, hombre de procedencia modesta. No estaba comprendido ni dentro del estrato dominante, ni en cualquier corriente opuesta que pudiera surgir. Yo no me adhería a ninguna relación, a ningún partido, ni a ningún círculo, ni tampoco fui buscado por nadie. No era, ni para mí mismo ni para los otros, suficientemente interesante. Pobreza y modestia eran mis dos ángeles de la guarda, los cuales me conservaban en la oscuridad. Eso significa que yo permanecía en la oscuridad y desde ahí contemplaba un espacio resplandeciente. (...) En cualquier caso, es una ventaja permanecer en la oscuridad. *L'obscurité protège mieux*"[7].

Allí se encontró con Josef Kohler, un eminente jurista, y con el gran helenista Ulrich von Wilamowitz–Moellendorf, yerno del famoso Teodoro Mommsen, quienes sólo al principio le deslumbraron. Ellos y muchos otros participaban del escenario arriba descrito.

En ese momento Schmitt bebió de las corrientes de pensamiento y artísticas entonces en boga, que convivían en la gran ciudad formando un cuadro verdaderamente psicodélico: darwinismo, romanticismo, nietzscheanismo, panteísmo, expresionismo y cubismo. Se enfrentaba a ellas con actitud crítica intentando separar la verdad de la mentira. En este momento, se definieron nuevas enemistades, que duraron hasta el fin de sus días y que quedarán caricaturizadas, pocos años más tarde, en los *Schattenrisse* (1913): el subjetivismo romántico, el darwinismo, el panteísmo, el progresismo optimista y el nihilismo. En esos primeros años, y como lo muestra la obra que acabamos de citar, se descubre una clara tendencia de Schmitt hacia la ficción literaria y el juego a través del lenguaje y las imágenes. Es fruto de esta misma inquietud otro de sus escritos de la primera época: *Die Buribunken* (1918).

Pero sigamos con el curso de los acontecimientos. Schmitt pasó poco tiempo en Berlín. Estudió dos semestres allí, luego uno en Múnich, y los tres últimos, en Estrasburgo, donde presentó en 1910 su disertación, bajo la dirección del profesor van Calker. El título era *Über Schuld und Schuldarten. Eine terminologische Untersuchung*. En el ambiente jurídico se respiraba el neokantismo de cuyos presupuestos partió Schmitt en sus primeros escritos, y del que se fue distanciando progresivamente. En los años de Estrasburgo frecuentó el círculo de los literatos expresionistas. De la relación con uno de ellos, T. Däubler, a quien conoció en 1912, será

7. C. SCHMITT, "Berlín 1907", en: *Schmittiana* I, pp. 14-20.

fruto su trabajo sobre la obra *Nordlicht*: *T. Däublers Nordlicht* (1916). A través de los escritos de este poeta descubre todo el mundo del lenguaje que le fascinaba ya desde que su padre le había enseñado estenografía. Las palabras tienen un referente real que las impregna totalmente, hasta el punto de convertirse ellas mismas en una realidad. El lenguaje, la palabra, puede llegar a decir más de lo que en sí significa. A través de ella se puede llegar a crear un nuevo mundo de significados. Hasta el final de sus días se interesó Schmitt por estos temas[8].

Después de presentar su disertación, pudo trabajar hasta 1915 como pasante en el servicio de justicia prusiano con Hugo am Zehnhoff, abogado en Düsseldorf, diputado de "Centrum" y después ministro de justicia de Prusia entre los años 1920–1927. En estos cinco años publicó Schmitt una serie de trabajos, influidos por el suelo intelectual que pisaba, en los que todavía no estaba clara su posición como jurista: *Der Wahnmonolog und eine Philosophie des Als–ob* (1912), *Gesetz und Urteil. Eine Untersuchung zum Problem der Rechtspraxis* (1912), *Schopenhauer Rechtsphilosophie außerhalb seines philosophischen Systems* (1913) y *Juristische Fiktionen* (1913).

En 1914 publica su escrito de Habilitación, *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*, en el cual se distancia del normativismo, kantismo y racionalismo reinante en su medio. No realiza un *plädoyer* por el Estado absoluto, sino por lo absoluto del derecho en un Estado fuerte. Es un escrito puramente analítico en el que se esconde su propia posición.

En enero de 1915 pasa el "Assessorexamen" en Berlín. Pocos meses más tarde, y hasta el cierre de la Universidad alemana de Estrasburgo, queda como *Privatdozent* de esa Universidad.

En febrero de 1915 se casa con Pawla Dorotic. Como es conocido, este primer matrimonio fue un fracaso; poco tiempo después de casado, se dio cuenta de que ella le había ocultado su verdadera identidad. En 1918 vivían ya separados, aunque legalmente aún estuvieran casados. Finalmente, ella le abandonó llevándose parte del mobiliario y de la biblioteca. En 1924 se declaró el matrimonio nulo ante la ley civil. De la Iglesia, sin embargo, nunca obtuvo la nulidad, aunque lo intentó sin descanso.

De 1915 a 1919 prestó servicio militar. Se alistó como voluntario de guerra –en infantería, en Múnich. Hasta septiembre de 1917, fue primero

8. En el Archivo se guardan numerosas notas y escritos que hacen referencia a las palabras y a los fonemas. Ver, por ejemplo, RW 265-34, Mt. 10 (en la nomenlatura del archivo).

cabo y después suboficial superior, y a partir de entonces funcionario más elevado.

Durante esos años conoció a personajes célebres en el ambiente intelectual y artístico de la ciudad bávara. En 1917, por ejemplo, conoció a Konrad Weiß, quien le influyó decisivamente, y con quien mantuvo una amistad sin interrupción. También comenzó la prolongada amistad con Georg y Lilly von Schitzler, fundadores de la "europäische Revue". Decisiva fue también la relación con el escritor Franz Blei, con quien escribió en 1920 un conjunto de sátiras y parodias que aparecieron con el nombre de *Das Bestiarium der modernen Literatur*. Todavía permanecía la afición de Schmitt por la literatura, la ficción y la sátira.

Desde 1919 hasta 1921 fue "Dozent" en la *Handelshochschule* de Múnich. Durante ese tiempo frecuentó el seminario de Max Weber.

Los años de Múnich fueron decisivos en el desarrollo del pensamiento de Schmitt. En ellos experimentó un cambio, que convertiría el espacio de ficción, en el que hasta entonces se movía, en un espacio de realidad; el juego se trocó en seriedad, la divagación literaria en reflexión política. La contraposición entre esos mundos aparece de modo especial en *Politische Romantik*, publicado en 1919. Fue su última obra de juventud. Algunos autores[9] opinan que en ella Schmitt no sólo luchaba contra el subjetivismo de su tiempo, sino que se inmunizaba él mismo frente al romanticismo que atenazaba a toda su generación haciéndola incapaz de tomar decisiones, de adoptar un comportamiento político, dejándola inmersa en una vida burguesa dedicada solamente al goce estético.

Tanto el contacto con la guerra como el haber sufrido en 1919, nada más dejar el servicio de las armas, el gobierno de la república soviética en Múnich: un auténtico estado de excepción, marcaron agudamente la trayectoria del pensamiento de Schmitt. Se puede decir que Múnich fue el lugar en donde su miedo al caos pasó de ser un sentimiento a una teoría. En ese tiempo se formaba ya en Schmitt el espíritu político, que se mostrará en las publicaciones posteriores.

9. P. NOACK, *Carl Schmitt, Eine Biographie*, p. 48.

2. "ERNSTZEIT"[10]. EL DESCUBRIMIENTO DEL ESPÍRITU POLÍTICO: 1920-1932

Schmitt cambia de ritmo y cambia de melodía. Guiado por el descubrimiento de la *decisión,* contrapuesta al "eterno diálogo" de la lógica estética, escribe lo que será una parte central de su pensamiento: *Die Diktatur* (1921), *Politische Theologie* (1922), *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus* (1923), *Der Begriff des Politischen* (1927), *Verfassungslehre* (1928), *Der Hüter der Verfassung* (1931) y *Legalität und Legitimität* (1932). Es la época, que desde antes de su periodo nacionalsocialista, se califica generalmente de decisionista.

Son momentos difíciles para Schmitt, pues acaba de sufrir la ruptura de su matrimonio, la experiencia de la primera Guerra Mundial y la paz de consecuencias nefastas para Alemania. Además, tiene que situarse profesionalmente.

En 1921 le nombran profesor ordinario de Derecho Público en la Universidad de Greifswald. Allí sólo permaneció un año. En 1922, y hasta 1928, se traslada a Bonn, donde se incorpora a la Universidad como profesor ordinario de la Facultad de Derecho sucediendo a Rudolf Smend. Fueron años tranquilos en los que Schmitt participaba plenamente de la vida universitaria: clases, discusiones, dirección de tesis doctorales –en cuatro años, aproximadamente, veintiuna–, codirección del seminario de Ciencia Política (*wissenschaftliche Politik*), etc. Le gustaba dialogar y asesorar a los alumnos, e incluso llegó a pagar los estudios de doctorado a alguno. Les invitaba a su casa y adquirió con muchos una verdadera amistad. Más tarde, en los años de Berlín, se hizo famoso el lema de su casa: "Bienvenidos, buenos y malos". Entre los que la frecuentaban se encontraba Hugo Ball, fundador del dadaísmo y primer biógrafo de Hermann Hesse. Entabló con él una estrecha amistad.

En 1925 se enamora de la que un año después sería su mujer. Una serbia de nuevo, Duschka Todorovic, quien fue en el tiempo de Bonn alumna suya. En este caso, una mujer excepcional, según el decir de amigos y enemigos. No se pudo casar con ella por la Iglesia, como hubiera sido su deseo. Por esa causa, estuvo fuera de la Iglesia hasta la muerte de

10. Tiempo de seriedad.

ella en 1950, lo cual fue para Schmitt un verdadero sufrimiento[11]. Desde 1950 volvió a los Sacramentos, pero nunca varió un ápice su veneración por la Iglesia Católica. Tuvo de su mujer una sola hija, Anima Louise[12], que nació en 1931.

A pesar de esa cierta seguridad de que disfrutaba en Bonn, el espíritu de aventura, –de "aventurero intelectual" se calificó a sí mismo en el juicio de Nurenberg–, le guiaba hacia el centro de los intereses, hacia donde se movían las ideas y donde se formaban las nuevas corrientes de pensamiento: "Berlín era su destino", como expresó su mujer en una ocasión[13].

Ya en agosto de 1927 comenzó sus gestiones para trasladarse a Berlín y en abril de 1928 comenzaba sus clases en la *Handelshochschule*. Entonces corría el tiempo dorado de la República de Weimar. Poco más tarde, en 1929, el producto interior bruto descendió en Alemania de 89 a 58 mil millones de marcos y el número de los parados aumentó de un millón y medio a más de tres millones en un año. La situación empezaba a ser crítica y de nuevo se respiraba inseguridad.

En ese tiempo fraguó nuevas amistades. Es de señalar, en 1929, la de Johannes Popitz, especialista en derecho tributario y financiero, profesor honorario en la *Handelshochschule*, y a la sazón secretario de Estado en el ministerio de finanzas. Schmitt aprendió de él la singularidad del Estado, de la administración y del estilo prusianos, sin lo cual, según su decir, su formación hubiera quedado incompleta[14]. Esa amistad duró hasta la muerte de Popitz, contrario al régimen de Hitler, en febrero de 1945.

Otra amistad que se forjó en esos años fue la Ernst Jünger. Testimonio de esa relación son un gran número de cartas a través de las cuales se muestra que compartían lecturas, impresiones, ideas. Jünger era por aquel tiempo la estrella de la "revolución conservadora" en Alemania. Era como el símbolo de la generación de 1914, la generación del "frente". Su lenguaje era el arma para luchar contra la sociedad "civilista" de Weimar. Significaba una mezcla de "realismo heroico" y derecha radical rociada de socialismo. Bendersky observa que la amistad entre Jünger y Schmitt se fundamentaba en la admiración que tenía cada uno por la potencia intelectual

11. Conversación con Anni Stand, secretaria de Schmitt desde 1938, en Plettenberg, 12. 7. 1992.

12. "Anima" era la traducción latina del nombre eslavo Duschka, que se repitió en la nieta (Dusanka), nacida del matrimonio con el catedrático de Santiago de Compostela, Alfonso Otero.

13. G. KRAUSS, "Erinnerungen an Carl Schmitt", *Criticon*, mayo/junio, 1986, p. 128.

14. I. VILLINGER, *Verortung des Politischen. Carl Schmitt in Plettenberg*, p. 16.

del otro[15]. El diálogo entre ellos pasó por momentos difíciles, no sólo por circunstancias históricas, como pudo ser la distinta posición que tomaron cada uno frente al nacionalsocialismo, sino porque eran espíritus distintos.

A Schmitt le disgustaba mucho que Jünger recogiera indiscriminadamente en los *Diarios* el contenido de sus conversaciones, o el de sus cartas. Schmitt también escribía diarios, pero la mayoría de ellos siguen en la oscuridad no sólo de un polvoriento archivo, sino de lo inteligible, pues están escritos en una estenografía imposible de descifrar. Schmitt era incapaz de hablar sobre sí, y mucho menos de publicarlo. Sólo una vez lo hizo, en *Ex Captivitate Salus,* y también en este caso tomando una suficiente distancia de sí mismo.

También por esos años entabló contacto con Walter Benjamin. Éste le dirigió una carta con motivo de la publicación de *Der Ursprung des deutschen Trauerspiels* para agradecerle sus publicaciones, a las que tanto debía el libro que acababa de ver la luz. Lo que más fascinaba a Benjamin del pensamiento schmittiano era la pretensión de integridad, la interdisciplinariedad. Sus respectivas posiciones se hallaban distantes; sin embargo, los dos habían declarado la guerra al compromiso, al parlamentarismo, al liberalismo político; los dos entendían que la más alta manifestación del espíritu tiene lugar en la excepción, y estaban inclinados a pensar en términos absolutos y desde la teología.

Como hizo en Bonn, pero sobre todo en Múnich, también en Berlín se rodeó de escritores, artistas y publicistas: desde liberales, pasando por nacionalistas, jóvenes conservadores, hasta revolucionarios.

Se interesó en este tiempo por la pintura tanto contemporánea como clásica: Guilles, Nay, Heldt, Velázquez y el Bosco.

Pero volvamos a los acontecimientos políticos. En 1930 comienza la crisis definitiva de la república de Weimar. Estévez Araujo lo describe en su análisis del declive de la constitución de Weimar como sigue:

> "Desde 1930 hasta la subida de Hitler al poder, los gobiernos no dependerán ya de la confianza del Parlamento, sino únicamente de la del Presidente. Para llevar a cabo esta mutación constitucional el presidente Hindenburg se servirá de su facultad de disolver el Parlamento. Esta práctica se iniciará con Brüning en julio de 1930: cuando el Parlamento se negó a

15. J. W. BENDERSKY, *Carl Schmitt. Theorist for the Reich*, p. 136.

aprobar las medidas propuestas por el Canciller, el Presidente disolvió el Parlamento manteniendo al canciller en su puesto”[16].

Por otra parte, en ese mismo año, la interpretación del párrafo segundo del artículo 48 de la República de Weimar llega a su punto culminante. El artículo rezaba así:

“Si en el Reich alemán, se altera o pone en peligro gravemente la seguridad o el orden públicos, el Presidente del Reich puede adoptar las medidas necesarias para el restablecimiento de la seguridad y el orden públicos, interviniendo en caso necesario con ayuda de las fuerzas armadas. A este propósito puede suspender, de modo temporal, total o completamente, los derechos básicos establecidos en los arts. 114, 115, 117, 118, 123, 124 y 153 [libertad personal, inviolabilidad de domicilio, secreto de correspondencia, libertad de prensa, libertad de reunión, libertad de asociación y propiedad privada]”.

Ante el cataclismo que se avecinaba, Schmitt intenta una acción salvadora del estado constituido, a pesar de que no era amigo del sistema. Con esa intención, y no para preparar la dictadura hitleriana como se ha supuesto tantas veces, escribe *Der Hüter der Verfassung* –¿quién puede defender la Constitución en un caso de peligro extremo?– y hace una interpretación del citado artículo. Según ella, el Presidente no puede abolir la Constitución ni atentar contra el “mínimo organizativo” que constituye el presupuesto de su propia existencia. El artículo 48.2 no atribuye al presidente una potestad ni legislativa ni judicial: puede violar el derecho, pero no crearlo. Lo que busca Schmitt es dotar, al aparato legislativo y judicial del Estado de Derecho de un órgano cuya función específica sea la de decidir, dentro de ciertos límites, cuándo y en qué medida el interés estatal aconseja violar el derecho.

16. J. A. ESTÉVEZ ARAUJO, *La crisis del estado de derecho liberal*, p. 53.

3. NAZIONALSOZIALISTISCHE ZEIT[17]. LA ACCIÓN POLÍTICA: 1932-1937[18]

Con la crisis de Weimar comienza también la intervención de Schmitt en la vida política. Fueron decisivos los contactos que tuvo ya a comienzos del año 1932 con von Papen y Schleicher. Por mediación de ellos se le encargó ser el defensor del Reich en el proceso del 29 de octubre de 1932 contra Prusia a causa del "*Preußenschlag*" del 20 de julio. El proceso versaba sobre lo ya dicho en referencia al citado artículo 48. La resolución del proceso era decisiva para el futuro de la Constitución de Weimar. El influjo progresivo de dos circunstancias empezaba a ser también decisivo para la agonía de la República: el temor de la posibilidad de una guerra civil y la duda acerca de cómo reaccionaría la República ante la mayoría clara que iba adquiriendo el partido nacionalsocialista. Sin duda la contribución de Schmitt a la interpretación del artículo 48 influyó en la transformación del sistema parlamentario alemán en un sistema presidencial. Sin embargo, él también temía esa nueva mayoría, como lo muestra la siguiente declaración del 19 de julio:

> "Quien facilite el 31 de julio la mayoría a los nacionalsocialistas, aunque no sea él mismo nacionalsocialista y vea en ese partido solamente el menor de los males, obra de modo insensato, da a ese movimiento político, ideológico, en absoluto maduro, la posibilidad de cambiar la Constitución, de implantar una Iglesia nacional, de disolver los sindicatos, etc. Entrega Alemania a ese grupo. Por eso, era bueno –siempre tomando en cuenta las circunstancias– fomentar el movimiento de resistencia a Hitler; a partir del 31 de julio puede ser sumamente peligroso, porque el 51 por ciento del NSDAP supondrá una 'prima' política de consecuencias incalculables"[19].

Schmitt quería salvar la República de Weimar tanto de un parlamentarismo débil como de una dictadura fuerte. El cambio en el gobierno parecía inminente. La fascinación de Alemania entera por el nuevo movimiento era un hecho incontrovertible. Carl Schmitt veía bien el peligro, quizás

17. Época nacional-socialista.

18. Tratado por extenso y con todo detalle en el libro de A. KÖENEN, *Der Fall Carl Schmitt: Sein Aufstieg zum "Kronjuristen des Dritten Reiches"*.

19. "Institut für Zeitsgeschichte" de Munich (IfZ), Archivo Fa 503, Informe del 19 de noviembre de 1936.

mejor que nadie, y no pudo, sin embargo, más que consentirlo. El año 1932 había sido el de mayores "esperanzas" para Schmitt.

Él mismo explica su situación en una entrevista que le hicieron en España para el diario *La Noche,* de Santiago, del sábado 7 de abril de 1962. A la pregunta: "Han surgido rumores de que su pensamiento por aquella época había experimentado un viraje, ¿no es cierto?", responde:

> "No, yo fui un defensor leal de la República alemana, pero la Constitución de Weimar era susceptible de muchas interpretaciones. Durante este régimen fui consejero del general Schleicher, el cual representaba la única posibilidad de evitar la subida al poder de Hitler. Los demócratas burgueses, por el hecho de que el general Schleicher era militar, comenzaron a hablar de 'militarismo' y facilitaron a Hitler el triunfo. El presidente Hindenburg tiene la gran responsabilidad no sólo de haberle dado a Hitler el poder sino (...) la Constitución"[20].

En efecto, Hitler llegó finalmente al poder el 30 de enero de 1933. Copiamos dos entradas del diario de Schmitt de esos días[21]:

27. 1. 33

> "El mito de Hindenburg ha llegado a su fin. El viejo era finalmente también sólo un MacMahon. Horrible situación. Schleicher se retira; vienen o Papen o Hitler. El viejo se ha vuelto loco. Volví a casa en una horrible noche fría alrededor de las once".

30. 1. 33

> "(...) Después fui al café Kutscherer, donde ya estaba todo muy agitado por el nombramiento de Hitler como Canciller".

20. La parte que omito no se puede leer en el periódico que he manejado; puede conjeturarse: "la supresión de".

21. C. SCHMITT, *Glossarium*, pp. 159-160.

Desde entonces, gran parte de su actividad fue encaminada a establecer un diálogo adecuado con el régimen. A salvar de la quema todo lo que se pudiera.

Realizó para el nuevo régimen, en sus comienzos, varios trabajos en materia de legislación. En marzo empieza a trabajar a instancias de su amigo Popitz en la *Reichsstatthaltergesetz* del 7 de abril de 1933; después, en la *Preussische Gemeindeverfassungsgesetz* del 15 de diciembre de 1933; meses más tarde participó en las discusiones sobre la *Strafverfahrenordnung*.

En abril de ese mismo año, el nuevo poder le ofrece un nombramiento como profesor ordinario de ciencia jurídica en la Universidad de Colonia. Ahí convive con Hans Kelsen con quien, no le gustaba demasiado discutir, y conoce a Erik Peterson. Ambos fueron como el contrapunto de sus propias tesis. Con el primero nunca llegó a entablar gran amistad, pero sí con el segundo. Hasta tal punto que se afirma que la conversión del teólogo protestante al catolicismo fue influida por Schmitt[22]. Otra amistad relevante que forjó en ese tiempo fue la del canonista Hans Barion.

En ese mismo mes entra Schmitt en el Partido:

> "Me inscribí en Colonia a finales de abril de 1933 en el grupo local; había una larga cola. Yo me dejé inscribir como muchos otros"[23].

Era el principio de lo que sería su fin. Aquí empieza la corta carrera política de Schmitt.

Por recomendación de Jellinek, le ofrecen hacerse cargo la cátedra de Anschütz en Heidelberg, pero en julio le llega el nombramiento de Consejero del Estado Prusiano. Göring fue realmente el artífice de tal nombramiento. Confiaba en la valía de Schmitt y le protegió hasta el final del régimen. Hitler, por su parte, nunca se encontró con Schmitt, como éste lo describe en la entrevista referida antes: A la pregunta por "¿Qué opinión personal puede darnos de Hitler?", responde:

22. Así B. NICHTWEIß, *Erik Peterson: Neue Sicht auf Leben und Werk*.
23. I. VILLINGER, *Verortung des Politischen*, p. 24.

> "No llegué nunca a hablar con él. Su odio contra los juristas era mayor que el que profesaba a los judíos; esto lo supe yo por Hans Frank (que había sido ministro de justicia de Baviera y que más tarde fue gobernador de Polonia). Hans Frank frecuentaba el trato con Hitler y conocía su actitud acerca de los juristas. Una vez Frank me dijo que el hecho de que yo hablara con el Canciller podría acarrearme una desgracia. Por mi parte, como digo, sólo pude observarle: Era un hombre *halbgebildet*[24] y su escasa cultura le llevaba a odiar al hombre formado".

En agosto le ofrecen un nuevo nombramiento en la Universidad de Múnich, pero lo rechaza. Por fin, en octubre de 1933, llega a la Universidad de Berlín donde fue profesor ordinario de Ciencia Jurídica hasta diciembre de 1945, momento en que quedó despedido.

Los cargos, desde entonces, se suceden rápidamente, aunque por poco tiempo. A partir de noviembre del 33 fue director del llamado, *Fachgruppe Hochschullehrer im Bund Nat. Soz. Deutscher Juristen*. El 1 de junio de 1934 le encargan la edición del *Deutscher Juristen–Zeitung*, en el que pocos meses después aparecería el artículo, tan controvertido como, en opinión de Schmitt, mal interpretado, titulado "*Der Führer schütz das Recht*"[25].

A pesar de todos los esfuerzos por ganarse la confianza del régimen, nunca dejó de ser sospechoso para casi todos los jerarcas nazis: su catolicismo, la amistad con personalidades judías, su firmeza en la ciencia. En el verano de 1936, el Servicio de Seguridad del Estado abre expediente a Schmitt y comienza una investigación sobre su persona y actividad. Como consecuencia de esta decisión, el 3 y el 4 de octubre del 36 aparecen varios ataques a Schmitt en el órgano de las SS "*Das Schwarze Korps*". A pesar de que Göring logró frenar los ataques, la carrera de Schmitt en el régimen nacionalsocialista había terminado. En diciembre de 1936 escribe Frank:

> "He destituido, a pesar de todo, al consejero de Estado Carl Schmitt de todos los cargos (...) El profesor Carl Schmitt no será empleado en ningún puesto de funcionario, ni en la Liga de juristas, ni en la Academia"[26].

24. Mal educado o medio educado.
25. El "Führer" protege el derecho.
26. IfZ Fa 503.

En estos tres años de compromiso político con el régimen publica algunos artículos, claramente escritos bajo una fuerte presión. Quizá el más representativo de ellos, como se puede ya advertir en el título fue: *Die deutsche Rechtswissenschaft im Kampf gegen den jüdischen Geist*[27], cuyo contenido no tiene directamente que ver con un ataque a la raza judía, sino más bien con una desmitificación de la ciencia jurídica hecha por judíos y supone, pretendidamente, un alarde de prepotencia de la ciencia jurídica alemana. Este artículo fue escrito en el momento en que Schmitt sufría ya la persecución de las SS.

Sin duda a través de estos trabajos intentaba conceder todo lo posible al Partido. Sin embargo, también en este momento escribe Schmitt cosas que se pueden insertar más coherentemente en el conjunto de su pensamiento y que no hacen relación tan directa a la realidad nacionalsocialista. Es el caso, por ejemplo, del escrito de 1934, *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*[28], donde expone su posición acerca de qué es el derecho, la cual no variará ya hasta el final de sus días. Es decir, también entonces, como siempre, lo que hizo fue ciencia, ciencia jurídica.

Corresponde a esa época berlinesa el magisterio que ejerció Schmitt sobre su más reconocido discípulo español, Javier Conde, un socialista que, regresado a España en 1936, había de convertirse en "Kronjurist" del caudillo Franco, y escribir una "Teoría del Caudillaje".

4. *SICH-ANPASSENZEIT*[29]. LA ÉPOCA DEL MIEDO: 1937-1945

A partir del año 1936, llegó una época difícil. Seguía dando sus clases en la Universidad y, ya sin ningún cargo, se dedicó a escribir. Desarrolló fundamentalmente su teoría del espacio, que se fue concretando hasta desembocar, en 1950, en *Der Nomos der Erde*. Su teoría del espacio era ciencia, pero sirvió a los políticos nacionalsocialistas para justificar su poder y sus maniobras. La apariencia facilitaba a Schmitt la publicación de

27. La ciencia jurídica alemana en lucha con el espíritu judío.

28. Sobre los tres modos de pensar la Ciencia Jurídica.

29. Tratado por extenso y con todo detalle en el libro de A. KÖENEN, *Der Fall Carl Schmitt: Sein Aufstieg zum "Kronjuristen des Dritten Reiches"*.

sus escritos. Eran años en que "había que hacerse pasar por...". Schmitt comenta en la citada entrevista:

> "Fue el momento más peligroso de mi vida. Ser atacado en un Estado totalitario por el periódico del partido es sumamente peligroso. Cuando hablo de esto me dicen que quiero justificarme, ¿qué puedo hacer?".

En esta época aparecen escritos centrales para el conjunto de la obra schmittiana. Entre los más significativos se encuentran: *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols* (1938); *Völkerrechtliche Großraumordnung mit Interventionsverbot für Raumfremde Mächte* (1939); *Land und Meer;Eine weltgeschichtliche Betrachtung* (1942).

La presión del ambiente, sin embargo, no impidió la vida social de Schmitt. Su casa seguía siendo un punto de encuentro, incluso en los años de la guerra. En el libro de invitados se registran entre 1938 y 1940 los siguientes nombres, entre otros: Ivo Andric, Ernst Jünger, Werner Guilles, Ernst Wilhelm Nay, Emil Nolde, Werner Heldt, Prinz Rohan, Lilly von Schnitzler, Heinrich Oberheid, el obispo Schulz, Hans Freyer, Werner Weber, Werner Sombart, J. Popitz, Erich Marcks –y muchos estudiantes y doctorandos.

A partir de 1941 realizó varios viajes. Visitó París, donde dio una conferencia en el hotel Ritz. Un año más tarde también Burdeos, Lille y Bruselas. En Budapest, donde estaba exiliado su amigo Hans Freyer, habló en mayo de 1941 y en noviembre de 1943. En Bucarest, en febrero de 1943 da la misma conferencia que venía pronunciando en esas ciudades: *Die Lage der europäischen Rechtswissenschaft*, la cual expuso también en España, en Barcelona y Madrid, en mayo de 1944, en Granada, en abril del 1944, y en Portugal, en Lisboa, en mayo y junio de 1944[30].

30. Vid. M. HERRERO (Hrsg), *Carl Schmitt und Álvaro d'Ors Briefwechsel*, pp. 63 y 64.

5. *NACHKRIEGSZEIT*[31]. LA SEGURIDAD DEL SILENCIO: 1945-1985

Nada más acabar la guerra le enviaron a un campo de concentración en Berlín (*Lichterfelde Süd*), en virtud del "arresto automático" que los vencedores llevaron a cabo. Allí estuvo bastantes meses durante los años 1945 y 1946. Escribió entonces *Ex captivitate Salus*, un resumen del sentido de su existencia. El 22 de agosto de 1946 pudo volver a su casa de Berlín, hasta el 19 de marzo de 1947, en que fue encarcelado de nuevo en Nürenberg, como testigo que debía declarar. El 3, 21 y 29 de abril de 1947 fue interrogado en Berlín por Robert Kempner[32] y juzgado inocente. Realmente no fue acusado por los vencedores de la guerra, sino tomado como testigo. Les interesaba la descripción que Schmitt podía hacer de lo que ocurrió en Alemania en aquellos años. En el juicio le interpelaron acerca de tres puntos en relación con su actividad[33], a saber: ¿hasta qué punto fundamentó usted teóricamente la política expansionista (*Großraumpolitik*) hitleriana?; ¿ayudó usted en los puntos decisivos a preparar la guerra ofensiva y los actos criminales ligados a ella?; ¿cuál era la posición de los ministros y del jefe de la cancillería del Reich? Schmitt escribió unos pocos cuadernos para responder a estas preguntas[34]. El contenido de la respuesta a la última se halla sustancialmente publicado en *Das Problem der Legalität*.

Nada más acabar la guerra, el Rector y el Senado de la Universidad decidieron despedir a todos los profesores que hubieran tenido relación con el nacionalsocialismo. Schmitt quedó, por tanto, despedido de la Universidad, donde ya nunca más pudo trabajar.

En un informe de febrero de 1946 al Padre E. Przywara, hace una reflexión acerca de su situación. He aquí algunas líneas significativas:

> "Este testimonio hace referencia a conocimientos e intuiciones que sólo pueden originarse desde la experiencia más íntima de los acontecimientos de Alemania y sólo pueden ser realizados por un católico alemán, es decir,

31. Tiempo de post-guerra.
32. Vid. R. M. W. KEMPNER, *Ankläger einer Epoche. Lebenserinnerungen*.
33. RW 265-92, Mt. 9.
34. El contenido de las respuestas ha sido editado por H. QUARITSCH, *Antworten in Nürenberg*.

por un alemán que ha tenido su participación legítima, total *participatio* en la historia alemana del último siglo, sin identificarse con ella"[35].

La única opción para Schmitt era volver a Plettenberg, su tierra natal, y así lo hizo en el mismo año 1947. Desde este año hasta su muerte vivió en familia. Su puesta en libertad le libró de la "desnazificación" (*Entnazifizierung*) que se llevó a cabo en Alemania durante muchos años, y le concedió la posibilidad de recibir una pensión. Su casa en Plettenberg, que llamó, evocando la de Maquiavelo, "San Casciano", vino a ser el lugar del descanso, de la seguridad, de la "seguridad del silencio" como solía decir él.

En diciembre de 1950 murió su mujer, y poco tiempo después su hija Anima salió de casa para estudiar. Aunque ya antes, sobre todo desde ese momento, "San Casciano" se convirtió en un lugar de paso obligado para los viejos amigos y para toda una serie de intelectuales, políticos, periodistas, teólogos, que se acercaban a conversar con él. Entre los más frecuentes, que sepamos: Ernst Jünger, E. W. Böckenförde, Hans Barion, Joseph Kaiser, Piet Tommissen, Paul Adams, Gerhard Nebel, Hanno Kesting, Peter Schneider, Günther Krauss, Heinrich Oberheid y Armin Mohler.

Su producción intelectual no sólo no cesó, sino que más bien se consolidó. Escribía a pesar de la dificultad de no poder trabajar en una biblioteca y de no tener una gran biblioteca propia, citando de memoria. Ya en 1950 publica *Der Nomos der Erde*, preparado en 1945, y, años más tarde sus corolarios. En 1970, *Politische Theologie II*, otra obra central en el conjunto de su pensamiento. Entretanto, escribió multitud de artículos. Por otra parte, nunca se retiró del diálogo público. Sí oficialmente, pues jamás se retractó de su pasado y eso fue motivo suficiente para que se le mantuviera alejado del foro público, pero no de hecho. A través de unos y otros seguía influyendo en las corrientes de pensamiento y en la vida política. Durante toda su vida, y también en estos años mantuvo una fluida correspondencia, como se puede ver en el índice correspondiente del catálogo publicado recientemente[36] . Nunca dejó de contestar una carta.

Empezando por el ya mencionado Javier Conde, Schmitt tuvo una influencia notable en España, no sólo por la cantidad, sino también por la

35. RW 265-93, Mt. 6.
36. I. VILLINGER und D. VAN LAEK, *Bestandverzeichnis zum Nachlaß Carl Schmitt*.

gran disparidad ideológica de las personas influidas por él: Tierno Galván, Fraga Iribarne, el Padre Valverde, Sánchez Agesta, Legaz y Lacambra (que dirigió la tesis doctoral de José Caamaño sobre Schmitt), y el que fue amigo personal desde 1944, Álvaro d'Ors, quien le dedicó, en 1954, su libro, "De la Guerra y de la Paz". Admiraba España, su carácter, su arte y su historia.

La muerte de su hija Anima, casada con el catedrático Alfonso Otero, en junio de 1983 supuso para él un duro golpe[37]. Fue lo que definitivamente acabo con él.

En diciembre de 1984 se declaró una grave enfermedad, esclerosis cerebral, que le privó de la razón en los últimos meses de su vida. Murió el 7 de abril de 1985 en el hospital de Plettenberg.

Tras algunos años de proscripción internacional, la figura de Schmitt ha alcanzado en estos últimos años un auge impresionante, sobre todo en Italia y en la misma Alemania. Parece evidente que su pensamiento tiene una fuerza –algunos dirán "una fascinación"– que le mantendrá en el centro de las polémicas del pensamiento político de las nuevas generaciones.

37. Vid. M. HERRERO (Hrsg.), *Carl Schmitt und Álvaro d'Ors Briefwechsel*, cartas nº 143 y 144.

CAPÍTULO I
ESPACIO Y "NOMOS"

I. EL "NOMOS" DE LA TIERRA

Cuando de Schmitt se trata aparecen junto a su nombre algunas expresiones típicas que suelen ser en él "creaciones conceptuales"[1]. Así, por ejemplo, la más famosa de "amigo-enemigo", "caso excepcional", "pensamiento del orden concreto", "gran espacio", pero también "teología política" y la última de ellas, cronológicamente hablando, "*nomos* de la tierra". Este cúmulo de incógnitas hace que aparezca el pensamiento del jurista de Plettenberg como algo hasta cierto punto extravagante. Sin embargo, del desciframiento de las incógnitas contenidas en esas expresiones se obtiene una construcción teórica brillante y coherente. Ese desciframiento es el contenido de este libro y encontramos la clave para realizarlo precisamente en ese último hallazgo conceptual: el *nomos* de la tierra, esto es, la apropiación del espacio terrestre por parte de sus habitantes, el asentamiento de los pueblos sobre la tierra.

1. El "juego de conceptos" es tratado en una de las últimas publicaciones acerca de los escritos tempranos de Schmitt como un "método de conocimiento", el cual, basado en las leyes del lenguaje, de la gramática y de la lógica crea formas retóricas que clarifican el mismo lenguaje sin hacer referencia a ninguna realidad fuera de él. Su método hace posible, a través de relaciones, estructuras y correspondencias conceptuales, precisar el contorno de aquello de que está queriendo tratar. Ver, I. VILLINGER, *Carl Schmitts Kulturkritik der Moderne*, pp. 301-325.

La teoría surge siempre en Schmitt como respuesta a una cuestión planteada desde la práctica jurídica. El contexto del descubrimiento de esa última pieza teórica de su sistema es la búsqueda de un *auténtico* fundamento para la Ciencia del Derecho. Encuentra ese fundamento, no en la naturaleza o en una construcción racional, sino en la historia, es decir, en la naturaleza configurada temporalmente. En este sentido se siente heredero de Savigny y Bachofen[2].

Nosotros, teniendo en cuenta el objeto principal de su investigación acerca del *nomos*, nos proponemos extraer todo el sentido que este concepto originario adquiere para una filosofía política[3]. Así, mientras Schmitt designa "la toma de la tierra como antecedente constitutivo del derecho internacional"[4]; nosotros, tomando pie en pequeñas publicaciones sobre el tema, las cuales Schmitt con el tiempo fue elaborando, descubrimos que es posible ampliar esa sentencia a esta otra: el *nomos* es el precedente constitutivo de la sociabilidad humana. No es su fundamento sino su condición.

Completando las líneas generales que señaló en *Der Nomos der Erde* (1950) con otro de sus libros, *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens* (1934) y con pequeños escritos colaterales pero no menos significativos, como son: *Der Reichsbegriff im Völkerrecht* (1939); *Völkerrechtliche Großraumordnung mit Interventionsverbot für Raumfremde Mächte* (1939); *Großraumordnung gegen Universalismus* (1939);*Der neue Raumbegriff* (1940); *Reich und Raum* (1940); *Raum und*

2. C. SCHMITT, *Der Nomos der Erde*, Vorwort: "Bachofen es el legítimo heredero de Savigny. Él ha desarrollado y ha hecho fructificar lo que el fundador de la escuela histórica entendía por historicidad. Esto es algo diferente de arqueología o museo. Es algo consecuente con la existencia de la ciencia jurídica misma, la cual quedará desgarrada entre la teología y la técnica, mientras no afirme la historicidad adecuadamente entendida y fructífera de su modo de existir propio". Este prólogo no fue traducido en la edición española, por la que aquí se citará siempre que sea posible. La traducción es, por tanto, propia.

La relación estrecha entre derecho e historia queda ratificada por Schmitt en una carta a Alfonso Otero en un lugar en el cual afirma lo siguiente: "Tú y yo sabemos que toda la Historia es Historia del Derecho. (...) Mi propia materia no es la Historia del Derecho, sino el Derecho del Estado y el Derecho Internacional; dos disciplinas que están tan fletadas por la historia y cuya representación científica concreta, en una investigación escueta y sin ejemplos históricos –es decir, sin 'case-law'- forzosamente no se puede llegar a entender. Cit. en G. L. ULMEN, *Politischer Mehrwert: eine Studie über Max Weber und Carl Schmitt*, pp. 304-305. La traducción es mía.

3. "Buscamos la riqueza del sentido de la tierra". C. SCHMITT, *Der Nomos der Erde, Vorwort*. Utiliza una expresión de K. Weiss, uno de sus poetas preferidos, quien tituló a una de sus obras Das Sinnreich der Erde, Insel Verlag, 1939.

4. C. SCHMITT, *Der Nomos der Erde*, epígrafe núm. 5 de los cinco corolarios introductorios, pp. 48-51.

Großraum in Völkerrecht (1941); *Tierra y Mar* (1942); *Die Raumrevolution. Vom Geist des Abendlandes* (1942); *Raum und Rom* (1951, corolario nº 6 de *Der Nomos der Erde*); *Recht und Raum* (1951); *Nehmen, Teilen, Weiden* (1953, corolario nº 7 de *Der Nomos der Erde*); *Der Neue Nomos der Erde* (1955); *Die Geschichtliche Struktur des heutigen Weltgegensätzes von Ost und West* (1955); *Gespräch über den neuen Raum* (1958); *Nomos-Nahme-Name* (1959); *Glossarium, Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951* (1991); *El orden del mundo después de la segunda guerra mundial* (1962), se perfila el concepto de *nomos* en el pleno sentido que para Schmitt poseyó[5]. La distancia de las fechas de estas obras muestra cómo la investigación acerca del *nomos* –aunque tematizada en la última época– fue una constante en su obra y no algo limitado a un momento histórico concreto. La primera vez que lo utiliza, si bien todavía no con una conceptualización propia, es en 1934 en el escrito acerca de la Ciencia Jurídica: *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*[6], el cual, aun no siendo un escrito específico sobre el espacio o el *nomos* , está –como veremos en el segundo capítulo– en relación con él. Los conceptos de orden, espacio y *nomos* son correlativos en el pensamiento schmittiano. Lo que se quiere expresar con los dos primeros queda definitivamente precisado el concepto de *nomos*

Como se puede observar en la relación arriba citada, el hecho de que Schmitt dedicara tantos escritos al tema es digno de atención y no carece de relevancia a la hora de hacer una interpretación de su obra. La investigación acerca del *nomos*, por tanto, no es gratuita. No es un juego mítico[7]. Es algo esencial en la teoría schmittiana, el hilo conductor para la comprensión de cualquiera de las partes de su obra. Todo ha ser encuadrado en el orden del espacio terrestre.

5. La mayoría de estos artículos referentes a la cuestión del espacio han sido recogidos por G. MASCHKE en el volumen *Staat, Grossraum, Nomos*.

6. C. SCHMITT, *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, pp. 13-16. Aparece el concepto de nomos basileus de Píndaro como una "de las más bellas y antiguas creaciones del pensamiento jurídico de la humanidad". *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica*, p. 12. Y delimita ya entonces el concepto de nomos –desligándose del significado de esta palabra en la expresión de Píndaro– como aparecerá en los últimos escritos, a saber: "Pero nomos, del mismo modo que *law*, no quiere decir ley, regla o norma, sino derecho, el cual es tanto norma como decisión, como, sobre todo, orden", p. 14.

7. Aunque no cabe duda de que Schmitt siguiendo a Bachofen no despreciaba la mitología, vid. J. BACHOFFEN, *Mutterrechts*, p. 12.

La toma de la tierra por parte del hombre es un acontecimiento histórico[8]. Se trata del momento en que el hombre ejerce su primera relación con el espacio terrestre, que es condición de toda posterior relación entre los hombres[9]. Este mismo acontecimiento histórico sigue teniendo lugar de diversas formas hasta nuestros días: esas tomas de la tierra pueden suceder de nuevo en la realidad histórica bien por asentamientos debidos a conquistas o migraciones; o bien por una decisión política en la defensa de un país frente a un enemigo[10]. Ese hecho originario que necesariamente se repite una y otra vez, hasta el punto de que puede ser considerado como una constante histórica, tiene su fundamento en la misma constitución del espíritu humano: el hombre no puede vivir sin apropiarse. Esa es la condición de la sociabilidad humana, es decir, el comienzo de la historia, un acto originario que condiciona y da razón del modo de manifestarse formalmente la sociabilidad humana: la economía, el derecho y la política[11]. Con el *nomos* de la tierra se pone de manifiesto que todo acto social es, en primer lugar, un acto de propiedad. Es decir, para poder hablar de cualquier tipo de relación en sociedad y, por tanto, de la economía, el derecho y la política, es preciso remitirse a ese hecho originario de carácter existencial que se presenta con la aparición del hombre en el mundo.

Sólo desde la *toma global de la tierra* por parte del hombre, de los pueblos, ha de ser entendida la propiedad, la economía, el derecho internacional y civil, y el concepto de lo político. También la teología política queda, en el pensamiento schmittiano, encuadrada en el *nomos* de la tierra.

8. C. SCHMITT, *Der Nomos der Erde*, p. 17. *El nomos de la tierra*, p. 19: "hemos de considerar la toma de la tierra como un hecho jurídico histórico, como gran acontecimiento histórico, y no como una mera construcción del pensamiento".

9. Es un dato a tener en cuenta la influencia que en este punto tan fundamental de la teoría de Schmitt tiene la geografía antropológica, y, en concreto, la obra de F. Ratzel. Así por ejemplo, en *Erdenmacht und Völkerschicksal* podemos leer párrafos de una gran semejanza con lo expuesto por Schmitt al tratar del nomos de la tierra y del espacio. El primer capítulo de la obra citada lleva por título "Mensch und Erde" (El hombre y la tierra).

10. C. SCHMITT, *Der Nomos der Erde*, p. 17.

11. "Apropiación, distribución y cultivo son precedentes originarios de la historia de la humanidad". C. SCHMITT, "Der neue Nomos der Erde", en *Gemeinschaft und Politik*, Nr. 1. Jhrg. 3, 1955 (pp. 7-10), p. 7. También en una nota a pie de página de su pequeño libro *Land und Meer* señala: "Apropiación, distribución y cultivo son en ese orden los tres conceptos fundamentales de todo orden concreto". p. 71 en la ed. de G. Maschke (en la traducción española por la que citamos no aparece esta nota, por tanto la traducción es mía). Es interesante en este punto traer a colación el juicio de Feuerbach, J. L.: "Nomos es el proceso genealógico de emergencia de todo orden jurídico, histórico y político". "La theorie du 'Großraum' chez Carl Schmitt", en *Complexio Oppositorum*, (pp. 401-418), p. 416.

II. La tierra, el espacio, el orden

Para poder comprender bien qué significa en toda su amplitud el *nomos* de la tierra es preciso, en primer lugar, delimitar en qué relación está el hombre con la tierra.

Cualquier consideración que se haga del hombre, de todo aquello que tiene que ver con él y de su camino en el tiempo, ha de referirse a un elemento: la tierra. Por eso es posible caracterizar al hombre de modo significativo como un ser terrestre:

> "El hombre es un ser terrestre, un ente terrícola. Se sostiene, camina y mueve sobre tierra firme. Ella es el punto de partida y de apoyo. Ella determina sus perspectivas, sus impresiones y su manera de ver el mundo. No sólo su horizonte sino también su modo de andar, sus movimientos y su figura son los de un ser que nace y vive sobre la tierra"[12].

De hecho el hombre llama tierra al lugar donde habita aunque también haya en él grandes espacios de agua. Es la tierra la parte significativa, lo primero con lo que toma contacto porque le es necesario para la supervivencia. El modo primario de esa relación hombre-tierra se halla en la actividad agraria[13]. El hombre se enfrenta con la medida de la tierra en el momento en que recolecta y cultiva. El cultivo es, al tomar el hombre contacto con la medida de la tierra, la primera forma de cultura. Este primer modo de relación con la tierra abre paso a otros modos de relación en sociedad, los cuales, por diferentes y superiores que parezcan, guardan sienpre cierta relación con aquel primer asentamiento y uso común de la tierra. Formas posteriores de esa relación son, por ejemplo, los tipos de propiedad, la familia, la estirpe, la casta, los tipos de vecindad, las formas de poder y de dominio[14].

La relación del hombre con el mar es diferente. El mar no es para él un terreno seguro. Se resiste a la propiedad. Sólo eventualmente y por cor-

12. C. SCHMITT, *Tierra y Mar*, p. 7.

13. C. SCHMIT, *Der Nomos der Erde*, p. 13. Hace una descripción de la relación con la tierra que supone la agricultura. También hace una referencia a la viticultura en *Cattolicesimo romano e forma politica*, p. 39.

14. C. SCHMITT, *Der Nomos der Erde*, p. 13.

to espacio de tiempo habita el hombre el mar e incluso cuando lo habita, lo hace al modo terrestre, construye un barco.

De la relación del hombre –de los pueblos– con el espacio depende en gran medida la forma de su existencia histórica. Tanto es así que los países que han tenido mayor contacto con el mar evolucionan de modo distinto a los continentales. Sus habitantes desarrollan de distinto modo el pensamiento, la imaginación y el lenguaje.

La referencia espacial aparece, pues, como condición que conforma el modo de vida de los pueblos[15]. Y esa referencia es, primariamente, la toma de la tierra.

Hemos visto cómo el hombre está condicionado por la tierra. Ahora Schmitt añade un matiz, a saber, condicionado no quiere decir determinado:

> "El hombre se enfrenta con la tierra, es condicionado por ella pero no se deja absorber por su contorno"[16].

El hombre puede disponer de la tierra y en una relación con ella "conquistar su existencia y su conciencia"[17]. Es esto lo que significa para el hombre *tomar la tierra*. Precisamente porque el hombre es un "*más*" frente a la naturaleza o los animales, la referencia al espacio no se agota en una relación física con él, sino que esa relación abre paso a las diversas formas de relación social. Así podemos leer en *Tierra y Mar*:

> "Si el hombre no fuera más que un viviente determinado por su contorno, sería o una bestia o un pez, o un pájaro o una fantástica mezcla de estas determinaciones elementales"[18].

No es trivial la referencia a los animales. Ellos también viven en relación con el espacio, sin embargo, no pueden disponer de él. Para ello

15. Esta explicación de la vida de los pueblos desde los elementos tierra y mar, se puede inscribir en la tradición de las teorías de los elementos presocráticas.

16. C. SCHMITT, *Tierra y Mar*, p. 15.

17. *Ibidem*, p. 15.

18. *Ibidem*, p. 14.

es preciso primero objetivar, poner delante una realidad en cuanto tal. Un animal puede usar las cosas en el espacio y moverse en él, pero no conocerlo en cuanto tal y, por tanto, tampoco poseerlo y, como consecuencia, no puede medirlo. En último término, si el hombre puede tomar la tierra es gracias a ese "*más*", es decir, porque es humano, espiritual. Ahora bien, es la tierra la condición del caminar de ese espíritu[19].

En resumen, que el hombre sea un ser terrícola significa fundamentalmente dos cosas: En primer lugar, que la naturaleza humana, en su "puesta en ejercicio", tiene como una de sus primeras consecuencias la toma de la tierra; en ella o mediante ella, el ser humano, que ha objetivado el espacio, y que quiere enraizarse en él –porque a ello también le empuja su naturaleza– se realiza. En segundo lugar, cuanto mejor y más a fondo un hombre es capaz de ejercer su naturaleza humana, más ejercita la toma de la tierra, pues se hace cargo más profundamente de lo que es el espacio y lo capta por ello también más esencialmente y, al mismo tiempo, más en su detalle concreto. Por esto se ha considerado siempre que el nomadismo es un estadio primitivo de la humanidad. La civilización supone fijeza y enraizamiento.

Ahora bien, para denominar esa relación con los elementos, tierra, mar y aire, en sus primeras obras antes que de *nomos* habla Schmitt de espacio. *Raum* es el espacio que el hombre encuentra dado en la realidad. En cualquier realidad existe una disposición de partes con las consiguientes distancias entre ellas, las cuales configuran un espacio. Desde un punto de vista conceptual, se puede decir que en la idea de *nomos* está comprendida la de espacio. Sin embargo, la primera añade un matiz a la segunda, a saber, la aparición en el espacio, y con respecto a él, del hombre. Y, en particular, de dos capacidades específicamente humanas: apropiarse y medir. Sin hombre puede haber *Raum* pero no *nomos*.

Siendo así que la apropiación es la primera actividad que realiza el hombre sobre la tierra, uno de los primeros conceptos que el hombre debió poseer fue el de espacio en general:

19. Describe esta idea Schmitt con la siguiente afirmación: "La toma de la tierra es el arraigar en el mundo material de la historia", *El nomos de la tierra*, p. 23. *Der Nomos der Erde*, p. 19.

> "Espacio es una palabra que una lengua experimenta como palabra originaria. Es una palabra originaria del lenguaje originario"[20].

Desde el punto de vista genealógico, en la formación de los conceptos, el de espacio es posterior al de tierra y, por tanto, a la toma de la tierra (*Landnahme*). Con la primera *Landnahme* aparece para el hombre el concepto y la realidad del espacio, precisamente porque aparece la primera medida de la tierra.

Las connotaciones que tiene la idea de espacio en el pensamiento de Schmitt, suponen un concepto de tierra y de toma de la tierra, que él no tematizó hasta el año 50, pero que están implícitas ya en los años en que habla de *Raum* y *Großraum*, años 39-41 e incluso, como vimos, en el año 34, cuando menciona por primera vez explícitamente la palabra *nomos* y da una primera descripción de lo que significa.

Hemos hecho ya referencia al sentido de la relación del hombre con la tierra. Ahora analizaremos qué significa el espacio para nuestro autor.

El significado del espacio es analizado por Schmitt desde múltiples perspectivas que se complementan. Adquiere tanta relevancia en su pensamiento, que se puede incluso decir que todos sus conceptos están espacializados[21].

Comenzaremos con una aproximación fonética que Schmitt nos facilita, tomada del diccionario alemán de Jacob y Wilhelm Grimm[22]. Se sirve de la fonética en su escrito *Rom und Raum* para definir lo que entiende por espacio del modo siguiente: Las vocales A y la U hacen referencia a A y Ω, principio y fin del tiempo y, por tanto, a una infinitud temporal. Las

20. C. SCHMITT, "Raum und Rom", en Universitas 6 Jhrg., Heft 9, 1951, (pp. 963-967), p. 963.

21. G. L. Ulmen señala la posibilidad de la influencia de F. Perroux en este punto, a quien Schmitt cita en "Die legale Weltrevolution. Politischer Mehrwert als Prämie auf juristische Legalität und Supralegalität", en Der Staat, 17, (pp. 321-340), p. 327, en la concepción espacial de todo el pensamiento de Schmitt. Ver ULMEN, *Politischer Mehrwert*, p. 441. No es fácil determinar tal influencia. Se puede decir que en gran parte viene de sus poetas favoritos: T, Däubler y K. Weiss. A propósito de la relevancia del influjo de estos poetas en Schmitt ver E. HÜSMERT, "Die letzten Jahre von Carl Schmitt", en *Schmittiana I*, (pp. 40-55), p. 53. Precisamente por esta espacialización de los conceptos se habla, desde una interpretación estética de la obra de Schmitt, en él de cubismo. Ver I. VILLINGER, *Carl Schmitts Kulturkritik der Moderne*, sobre todo el último capítulo: "Expresionismus oder Kubismus"?, pp. 316-325.

22. Cit. C. SCHMITT, "Raum und Rom," p. 965.

consonantes R y M demarcan un lugar sin ningún tipo de límite material[23]. La R constituye un arranque activo, y la M el horizonte del fin. Con estos puntos de referencia fonéticos intenta Schmitt una definición del siguiente modo:

> "Espacio no es un círculo cerrado, no es un recinto, sino el mundo, y ese mundo no es un espacio vacío ni está en un espacio vacío sino que nuestro espacio es un mundo lleno de tensiones entre distintos elementos"[24].

Contrapuesta a la palabra *Raum* (espacio) aparece la palabra *Meer* (mar), cuya repetición de vocales indica un espacio vacío.

Realiza Schmitt una descripción fonética forzada con el fin de poner de manifiesto que todo espacio *real* es cualitativo, tiene una forma, no es un vacío. Y tiene esa determinada forma porque está habitado. Por eso, por contraposición a *Raum*, *Meer* es un espacio no formalizado, homogéneo e indiferenciado, aunque no totalmente, indiferenciado en sí mismo, pero no con respecto a la tierra. Es precisamente por relación a ella por lo que se le puede considerar espacio, es ella la que pone el límite.

Raum y *Meer* o mejor, *Erde* (tierra) y *Meer* son los nombres correspondientes a dos tipos de espacio. El primero es el que venimos describiendo, cualitativo, en el que se da –como veremos en las páginas siguientes– la relación *Raum-Ordnung-Ortung* (espacio-orden-posición). El segundo es el que corresponde a la noción de espacio en general, es decir, a la noción de unidad en la diversidad. Así, si el mar tiene orillas, el mar es un espacio. Pero, dado que, en primer lugar, en el espacio marítimo no es posible, si no nos fijamos más que en él mismo, situar nada porque no es posible establecer ningún punto fijo y no hay diversidad[25], y, en segundo lugar, y, en consecuencia, no es posible establecer un orden, el espacio marítimo no se puede configurar, ni tampoco habitar, es un lugar de paso.

23. *Ibidem*, p. 965. Ver al respecto la descripción que hace Schmitt de la consonante R en el archivo RW 265-34/Mt.10.

24. *Ibidem*, 965. Schmitt repetirá esta idea muchas veces como veremos más adelante. En *Völkerrechtliche Großraumordnung*, p. 65, señala que toma la idea de las investigaciones biológicas.

25. C. SCHMITT, "Der Aufbruch ins Weltall", en *Christ und Welt*, Nr. 25, 23. Juni. 1955, p. 9: "El mar es extraño y amenazante para las personas. Sólo la tierra firme es habitable, o dicho de modo más claro: la casa del hombre".

Una vez así definido el espacio físico, Schmitt no se queda en la pura materialidad, sino que trasporta su sentido analógicamente a otras esferas como es la antropológica, la histórico-espiritual y la política. El espacio es análogo.

En primer lugar, la palabra espacio tiene para Schmitt algunas connotaciones metafísico-antropológicas. Se puede hablar de una relación *Raum-Sein*[26] (espacio-ser).

Aparece en este punto la vieja dialéctica espacio-tiempo. El tiempo adquiere un sentido de finitud frente al espacio que adquiere matices de eternidad[27]. Tanto el tiempo como el espacio tienen que ver con la vida, pero en dos sentidos diferentes[28]. El tiempo material representa la dinamicidad del ser vivo, y el espacio material el carácter dialógico de ese mismo ser. El ser vivo espiritual tiene carácter eterno. No así espacio y tiempo materiales. El tiempo tiene fin, la vida temporal también, ahora bien, la vida en sí misma no. Al referirse a la vida temporal se expresa así en el *Glossarium*:

> "La vida misma es una broma del tiempo; y el tiempo tiene un fin"[29].

Pero el tiempo que pasa lo gana la vida, lo recupera, en forma de espacio espiritual, de ser, de forma. Tanto la forma como el ser son espacio. El ser que vive y pierde tiempo, gana en espacio interior, en espíritu. Este pensamiento es recurrente en nuestro autor:

26. En este punto se hace precisa la referencia a K. Weiss que antes hemos apuntado. Ya en las primeras páginas de *Der christliche Epimetheus* aparece una concepción espacial con referencia al ser: "Dios obra históricamente no a través de lo humano y no a través de la humanidad, sino a través de sus disposiciones "espacio-temporales" dentro de lo humano, es decir, las disposiciones son las creaciones y mediaciones del plan al mismo tiempo, las flechas de la trayectoria del plan". K. WEISS, *Der christliche Epimetheus*, p. 3.

27. Esto no quiere decir que Schmitt careciera de pensamiento diacrónico. Poseía un gran sentido de la historicidad. Pero precisamente por la citada espacialización, es decir, traducción del tiempo en espacio, la historia es para él eminentemente un presente. El pasado es tradición que se hace presente en cada momento histórico y el futuro depende de la respuesta en presente a una pregunta que la historia misma nos formula.

28. En este punto es interesante la cita que el mismo Schmitt hace: "El vencimiento del espacio es el signo de toda vida", F. RATZEL, *Der Lebensraum*, p. 12. Cit. en *Völkerrechtliche Großraumordnung*, p. 64.

29. C. SCHMITT, *Glossarium*, p. 55. También ibidem, p. 60. Es una afirmación recurrente en el *Glossarium*.

"Ich verliere meine Zeit und gewinne meinen Raum"[30].

"Pierdo mi tiempo y gano mi espacio". El espacio que se gana no es un espacio físico sino un espacio intelectual o espiritual[31], que necesariamente tiene que ver con el físico pero que se separa de él. El hombre que vive gana el tiempo que pasa en "ser".

Donde no hay espacio, no hay ser. Hay nada. En ese sentido aparece la concepción espacial del ser frente al nihilismo[32]. El mismo Nietzsche subrayó tal significación:

> "Imperecedera es también (incluso asombrosa en el contexto del lenguaje de Nietzsche) la frase: Con hombros seguros se origina el espacio frente a la nada. Donde hay espacio, ahí hay ser"[33].

Y en otro lugar afirma que la esencia del ser es ser espacial:

> "La esencia del ser es ser espacial, posición, espacio y poder; no es un sucederse temporal; es presencia, es decir, espacio (...) Dios ha muerto quiere decir: el espacio ha muerto, la corporeidad ha muerto"[34].

30. *Ibidem*, p. 60 y p. 63. También: "Yo, aquí en Plettenberg, en las montañas a los pies del Lenne, pierdo mi tiempo y gano mi espacio. El tiempo se desprende de mí, el espacio asciende hacia mí y me abraza. Me contiene. ¿No me podría usted interrogar aquí como un 'primitivo' y hacerme objeto de sus intereses de investigación sobre el pensamiento mágico?". *Ibidem*, p. 171.

También en *Ex Captivitate Salus*: "Esto es la sabiduría de la celda. Pierdo mi tiempo y gano mi espacio. Me sobreviene la tranquilidad que guarda el sentido de las palabras. *Raum* y *Rom* es la misma palabra". p. 95.

31. En este punto es interesante la afirmación que toma de Otto WEINIGER, cit. en "Rom und Raum", p. 967: "El espacio es el Paraíso; el tiempo el Infierno". También en *Glossarium*, p. 171.

32. En una carta a Pierre Linn lo expresa del modo siguiente: "Yo me veo ahora en Westfalia, en la casa paterna (...) La situación económica ha cambiado, es cierto que estamos "arruinados" y Mme. Schmitt está empeñada en las tribulaciones de la búsqueda del pan cotidiano. En cualquier caso: es una cierta continuidad espacial e incluso de estabilidad loci en un tiempo de terror y de nihilismo general". *Ibidem*, p. 80. La continuidad espacial aparece como librando un vacío de espíritu, el cual significa el nihilismo. Este era el signo del tiempo de la posguerra: inseguridad. R. KRAMME señala cómo los intelectuales de la época responden a ese ambiente de inseguridad y nihilismo con un retorno al *Lebenswelt* e incluye a Schmitt en esa corriente de pensadores. Ver *Helmuth Plessner und Carl Schmitt. Eine historische Fallstudie zum Verhältnis von Anthropologie und Politik in der deutschen Philosophie der zwanziger Jahre*, p. 7.

33. Cit. en F. NIETZSCHE, *Obras Completas*, Kröner Ausgabe, Bd. 7, II, p. 58. C. SCHMITT, *Raum und Rom*, p. 967. Repite la misma afirmación en *Glossarium*, p. 317.

¿Cómo entender esta relación entre espacio y ser? En la medida en que el punto no existe realmente sino que es una pura abstracción, todo ser es espacial, incluido el espíritu. Se entiende que está hablando del espacio no sólo en sentido físico, sino de todo espacio. Por tanto, toma el concepto de espacio en sentido análogo y así puede definirse como todo aquello que supone unidad de lo diverso. Frente a esta caracterización del espacio aparece el tiempo como no-ser. El tiempo es, en este sentido, el deshacerse de lo uno y, por eso, secundario respecto al espacio[35].

¿Cómo es posible conjugar tal concepción con el sentido histórico que sin duda Schmitt poseía?[36] Lo histórico también está en el espacio y sólo en el espacio tiene lugar[37].

Para evocar esta asimilación espacio-temporal de la historia, juega con la relación de palabras *Raum* y *Rom* (espacio-Roma):

> "Estoy seguro de que *Raum* y *Rom* son la misma palabra"[38].

> "Espacio es la misma palabra que Roma. De ahí el odio contra la palabra espacio; ese odio es solamente una variante del afecto antirromano"[39].

34. *Ibidem*, p. 187.

35. Hay que puntualizar que Schmitt parece tomar el tiempo como dinamicidad absoluta y de ahí el rechazo que manifiesta hacia él en relación con el ser. Sin embargo, es posible hacer una consideración del mismo como forma imperfecta de dinamicidad o acto y, entonces, el tiempo supone otra dimensión del ser.

36. Formula A. D' Ors esta cuestión en el "El 'Glossarium' de C. Schmitt", p. 23: "Pero ese canje de tiempo por espacio es algo que excede la congruencia de una sensibilidad diacrónica tan admirable como la de Carl Schmitt, y no acaba de entenderse bien".

37. En el mismo sentido afirma F. Ratzel: "Si se adjudica a la investigación histórica los acontecimientos temporales, a la investigación de la geografía el ser espacial, no se debe olvidar lo siguiente: todos los acontecimientos tienen lugar en un espacio, toda historia tiene por tanto su escenario". F. RATZEL, *Erdemacht und Völkerschicksal*, p. 9. No es arbitraria la cita de Ratzel en este punto. El mismo Schmitt lo cita en el mismo sentido: "Friedrich Ratzel, el gran fundador de la geografía política, afirmaba que 'la historia se hace geográfica y territorial con cada generación'". Cit. en "Raum und Großraum im Völkerrecht", en *Zeitschrift für Völkerrecht*, 24 Jhg. (pp. 145-179), p. 149.

38. C. SCHMITT, "Raum und Rom", p. 963. También *Ex Captivitate Salus*, p. 95. También *Glossarium*, p. 317.

39. C. SCHMITT, *Glossarium*, p. 317. Es éste otro pensamiento recurrente en la obra de Schmitt. También aparece en *Politische Theologie II*, p. 27. Y en *Cattolicesimo romano e forma politica*, p. 35. P. Tomissen aventura que, sin nombrarlo, es muy posible que Hans Urs von Balthasar tomara de Schmitt el título de una de sus obras más famosas: *Der antirömische Affekt*,

Á. d'Ors explica cómo para él la palabra *Raum* es un eco de la Roma católica[40]. No cabe duda de que el paralelismo entre ambas palabras, en tanto que palabras, es forzado. Sin embargo, la relación de ellas nos da la clave para entender que cuando Schmitt se refiere al espacio está tomando el término siempre en sus analogías –es decir, no idéntico con el espacio físico–. Roma no es solamente espacio físico, sino espacio físico-espiritual. Es el Imperio Romano y la Iglesia como modelo de forma eterna. La Iglesia de Roma es visible, es un espacio a la vez terreno y espiritual. Si existe un espacio como espacio eterno ese es el romano. Por eso Roma puede estar siempre en cualquier lugar[41]. Esto sólo es posible si Roma significa algo más que un espacio físico. En efecto, Roma es el símbolo de la civilización, es decir, del espacio que realiza la forma más excelsa de humanización. *Raum* es *Rom* quiere decir que el espacio significativo para el hombre es el espacio humanizado, el espacio social, es decir, un *nomos*. Roma, así, es el símbolo de todo *nomos*. De ahí el primer rasgo de la relación *Raum*-*Rom*[42]. Pero hay un segundo rasgo significativo y es el que se deriva de considerar a Roma no sólo como símbolo sino como centro de la civilización. El espacio real es siempre cualitativo. Un espacio homogéneo no existe más que de modo abstracto en la ciencia matemática. Un espacio cualitativamente configurado tiene una forma que lo configura como no vacío. Ha de tener además un punto de sustentación desde el cual nace su peculiar configuración, pues si no sería la mónada divina. El mundo civilizado –civilizar significa "hacer ciudades"– tiene su centro en el lugar desde el que irradia la luz última de la civilización humana, es el lugar de Pedro, su sede, Roma. Es además el origen de la mayor civilización que ha habido y de la que derivamos[43]. No hay espacio humano más que civilizado. Por consiguiente, que el centro de toda civilización sea Roma, significa que lo que ella simboliza es el centro de toda humanización del espacio, es decir, de todo *nomos*.

Herder, Freiburg i. Br., 1974. Cit en P. TOMISSEN, "Carl Schmitt metajuristisch betrachtet", p. 184.

40. A. D'ORS, "El 'Glossarium' de Carl Schmitt", p. 21.

41. C. SCHMITT, "Illyrien", p. 293.

42. Ver, E. D'ORS, *La Ciencia de la Cultura*. Ahí aparece Roma como símbolo de la unidad de la Cultura y de la Civilización.

43. Afirma Schmitt, de modo irónico, en este sentido lo siguiente: "Schmitt se permite la increíble afirmación de que todo lo respetable que aún queda de lo espiritual en la tierra es herencia del cristianismo medieval, del cual vivimos como aprendices, cuyos fondos hemos malversado viviendo en 'dulci jubilo' un par de siglos para después conocer cómo un mundo descristianizado en realidad piensa sobre arte y ciencia". "Die Buribunken", p. 91.

Nos queda aún por considerar una nueva ampliación del concepto de espacio, aquella que posee más connotaciones filosófico-políticas, a saber la relación *Raum-Realität-Ort-Ordnung.*

El peso del espacio en la teoría política asegura el realismo frente a la utopía. Lo real para la teoría política es: "*Der Mensch in Raum*"[44], no "*Der Mensch und die Menschen*"[45]. El hombre en el espacio es el presupuesto de cualquier realismo en teoría del derecho, política, económica: en último término, social[46]. Tanto la autonomización de lo cósico frente a lo personal, como de lo territorial frente a lo comunitario, son falsas. No es posible una comunidad de personas sin relación a cosas y a un espacio. Cuando esto se pierde de vista o se deja de tener en cuenta es que el espacio comienza a ser un arma para las personas. El espacio ya no está dado por Dios o por la naturaleza, sino elegido, construido y determinado por el hombre arbitrariamente. Así lo expresa nuestro autor:

> "Este ya no está dado por la naturaleza o por Dios, sino casualmente, elegido de modo arbitrario y libre, hecho, construido por personas para personas, erigido sobre superficie plana, de modo que ya no tiene que ver con ningún lugar concreto"[47].

El espacio se desliga entonces del lugar concreto (*Ort*) y pasa a ser un espacio no configurado, homogéneo, una idea abstracta de la matemática que el hombre puede manejar a su antojo, creando así la posibilidad de la utopía:

> "Es con otras palabras, la planificación total, que incluye en su deslocalización también a las realidades naturales de la *physis* y de la *psique* humanas"[48].

44. El hombre en el espacio". C. SCHMITT, *Glossarium*, p. 34.
45. El hombre y los hombres". En este sentido dice: "Comunidad como simple unión de personas y no de cosas". *Ibidem*, p. 34.
46. Así lo ve también G. L. ULMEN en *Politischer Mehrwert*, p. 451.
47. C. SCHMITT, *Glossarium*, p. 46.
48. *Ibidem*, p. 47.

En último término, la deslocalización del espacio es un gran peligro para las concepciones del derecho y la política, puesto que en un espacio así se pierde la noción de orden concreto y se abre paso a la arbitrariedad y al oportunismo[49]. Si el espacio es cualitativo y no meramente cuantitativo o vacío, entonces es un orden: unidad formal de una diversidad, con un punto de sustentación o referencia interior. Un espacio ordenado es, por definición, un espacio situado (*Ort*), diferenciado. Por el contrario, en un espacio en el cual todos los puntos son iguales –en cuanto espacio– no se puede diferenciar uno de otro, ni situar plenamente ninguno, porque para situar algo hace falta un punto de referencia. En el espacio matemático, cuantitativo no hay ningún punto diferente de otro, ningún centro espacial, y por ello, en realidad no se puede situar fijamente nada.

En *Illyrien* da Schmitt un ejemplo de esa noción de orden concreto en relación con un espacio diferenciado en sí. Este artículo trata de lo que se llamó Iliria y que más tarde pasó a ser Servia y después quedó dividido entre Italia (Trieste e Istria), Albania, y los reinos servios, croatas y eslovenos. Más tarde, estos últimos quedaron comprendidos en Yugoslavia. ¿Qué dice Schmitt respecto de este último nombre? Que no es ningún nombre sino una etiqueta política[50]. En este largo periodo histórico, Iliria ha sido *objeto de política*. Su suelo ha sido el escenario de muchos acontecimientos políticos. Por ahí han pasado Roma, Bizancio, los normandos, los turcos, los franceses, los austriacos. Es así como se hace posible una gran mezcla de razas[51]. A pesar de tanto cambio histórico, la tierra permanece la misma[52]. El rasgo más característico de ella es albergar un pueblo políglota[53]. El desarrollo de esta capacidad políglota no es consecuencia de la necesidad de albergar a numerosos pueblos sino que se debe a una actitud psicológica: el afecto hacia lo extraño sin renunciar a lo propio. No

49. "Esta pérdida de vista del espacio y la posición, esta deslocalización es una abstracción de la relación de orden y posición (para el hombre antiguo eterna)". *Ibidem*, p. 46. Siempre que utiliza la palabra espacio aparece con un sesgo de concreción. Un ejemplo es el concepto de *Großraum* que trataremos más adelante como ejemplo de unidad de espacio-orden-posición, es decir, de concepto espacial concreto.

50. C. SCHMITT, "Illyrien", p. 294.

51. *Ibidem*, p. 924: "(...) la población originaria de Iliria, griegos, celtas, romanos, germanos, eslavos y mongoles, una mezcla fantástica de lenguas y religiones, un aire lleno de demonios, antigüedad pagana, cristiandad romana y griega, gnosis e islam".

52. *Ibidem*, p. 294: "Pero la tierra, las montañas, el mar y el sol parecen ignorar toda esa procedencia".

53. *Ibidem*, p. 296.

se trata de un tráfico internacional de pueblos, sino en palabras de Schmitt, de:

> "(...) una particular disposición del espíritu, una renuncia al utilitarismo y a las avenencias prácticas, una capacidad de dejar a las otras lenguas convivir como compañeras y hablar con ellas como con personas, sin instrumentalizarlas"[54].

Este carácter particular de los pueblos balcánicos no lo da la sangre sino la tierra[55]. Es del *nomos* originario de donde surge toda su peculiaridad. Por ello, todo intento de homogeneización del espacio, tarde o temprano, acaba por romperse dado que no es más que una etiqueta política superpuesta.

Iliria es un ejemplo de nomos de la tierra concreto. Una vez descrito someramente este acontecimiento con el que comienza la historia vamos a considerar detenidamente el significado originario de la palabra *nomos*.

III. SIGNIFICADO FILOSÓFICO-POLÍTICO DEL *NOMOS* DE LA TIERRA

1. *El sentido de la palabra* nomos

La primera tesis que apunta Schmitt en relación al significado de la palabra *nomos* es que antes que con la ley tiene que ver con la tierra. Para ratificar la tesis esboza Schmitt algunas consideraciones de carácter filológico:

— Las palabras que en su formación tienen la desinencia *-nomos* hacen referencia, en general, a un objeto. Sin embargo, las palabras con desinencia *-archie* o *-kratie*, hacen referencia a un sujeto. Así, en los siguientes ejemplos: *Monarchie*, *Demokratie* y *Oikonomie*. La primera hace refe-

54. *Ibidem*, p. 296.

55. "La tierra, no la sangre, da al hombre, al hijo de la tierra, su figura y su rostro. Todas las razas, que se asentaron en Iliria, obtenían de esa tierra algo nuevo y se hacían portadoras del espíritu de Iliria". *Ibidem*, p. 294.

rencia a un sólo sujeto; la segunda a un conjunto de sujetos; sin embargo, la tercera hace referencia al *oikos*, la casa, un objeto[56]. Esto es válido también para la generalidad de las desinencias -*nomien* como: *Astronomie*, *Geonomie*, *Gastronomie*. Existe una excepción: la *Patronomie*. Aun así se puede aceptar como característica del *nomos* la referencia a un objeto.

— Hace alusión a la raíz *Nem*-[57], en tanto que *nomos* procede del verbo *nemein.* Tomando pie del estudio de E. Laroche, *Histoire de la racine -nem*, observa que las palabras con esta raíz, indican siempre organización, orden y economía. Podría significar tanto *Weide*, pastos, como *Stückland*, trozo de tierra; o *Wohnsitz*, asentamiento[58]. Más tarde se hará, por obra de Cicerón en el mundo romano, la traducción de *nomos* por *lex*[59].

— El sustantivo *nomos*, como hemos apuntado, viene del verbo *nemein*[60]. Esa clase de sustantivos, son *nomine actionis* e indican un hecho que adquiere su contenido a través del verbo mismo. Así: *legein*-*logos*; *sprechen*-*Sprache*.

¿A qué acción remite el sustantivo *nomos*? A la acción de *nemein*, en alemán *nehmen*. Por tanto, el primer significado de *nomos*, es *Nahme*, lo tomado[61]. Schmitt describe el resultado de esa acción diciendo que lo primero no es la división de la tierra, sino la tierra como tomada, en la que posteriormente tendrá lugar la división. En el principio no había una norma fundamental (*Grund Norm*) sino una posesión originaria (*Grund Nahme*). Este es el presupuesto fundamental para poder dar algo, dividir o distribuir. Sin tomar la tierra no se puede realizar ninguna acción sobre

56. C. SCHMITT, “Nomos-Nahme-Name”, p. 94. Con el descubrimiento del nomos queda definitivamente fijada la “pasión por el objeto” de Carl Schmitt. Apostó siempre, contra todo subjetivismo –die *Ich-Bezogenheit* (La referencia al yo)–, por el objeto; ya desde sus primeros escritos literarios, sobre todo en los *Schattenrisse*. Se podría decir que Carl Schmitt es *Sach-bezogen* (referido al objeto). Ver los *Schattenrisse*: “Richard Dehmel” y “Herbert Eulenberg”, en I. VILLINGER, *Carl Schmitts Klturkritik der Moderne*.

57. C. SCHMITT, “Nomos-Nahme-Name”, p. 95.

58. *Ibidem*, p. 98.

59. *Ibidem*, p. 97. En este punto refiere Schmitt la afirmación de A. D’ Ors en su libro *De la Guerra y de la Paz*, p. 160. como sigue: “(...) la traducción de Ciceron del término griego *nomos* por la palabra latina *lex* significa una de las cargas más pesadas de nuestra conceptualización occidental y de nuestra cultura lingüística”. SCHMITT, “Die Lage der europäischen Rechtswissenschaft”, p. 427.

60. C. SCHMITT, “Nehmen, Teilen, Weiden”, p. 490.

61. *Ibidem*, p. 491.

ella, y para poder tomarla es preciso que ya esté. Sólo Dios, que crea el mundo de la nada, puede dar sin tomar[62].

Como dijimos, el concepto de *nomos* implica un matiz añadido al de espacio, a saber, la aparición del hombre en el espacio. Sin el hombre puede haber *Raum* pero no *nomos*. El *nomos* tiene su origen en la primera medida de la tierra y esta aparece con el hombre. Hablar del *nomos* supone pensar la tierra como un todo y al hombre como habitante de ella. Así lo expresa Schmitt:

> "Trato aquí del *nomos* de la tierra. Esto significa: medito la tierra –el astro que habitamos– como un todo, como un globo y busco su división global y su orden"[63].

La tierra como un todo "tomado" es *Nahme*. Sin embargo, ningún *nemein* de los hombres en toda la Historia es originario, sino que siempre es llevado a cabo sobre una *Nahme* anterior y en último término sobre el primer *nomos* que procede de una acción originaria de Dios, que para el hombre, habitante de la tierra, es desconocida.

Hay, pues, una profunda relación entre *nomos* y *logos*. Ambos actúan primariamente sobre lo objetivo, lo dado, a lo que aplican su actividad de captación[64].

La tierra aparece como tomada desde el principio por Dios, y, a partir de ahí, acontece el primer *nomos*. Hay, pues, como queda dicho, un paralelismo entre *nomos* y *logos*, *nemein* y *legein*. El *nomos* es en el intelecto práctico lo mismo que el *logos* en el teórico. De la misma manera que el *logos* es un espacio intelectual, el *nomos* es un espacio práctico. Por ello, el *nomos* hace posible la división y él mismo es ya una cierta división originaria de la misma forma que un *logos* particular, un concepto particular, es una cierta división del concepto de ser en general. Ahora bien, para que la división se haga posible, la tierra ha de aparecer como un todo y, en tanto que tal, se manifiesta como un orden objetivo. Por tener la tierra una

62. "No la división, la 'divisio primaeva', sino lo tomado es lo primero. Al comienzo no hay una norma fundamental, sino una posesión fundamental. Ninguna persona puede dar, dividir o distribuir sin tomar. Sólo Dios, que crea el mundo de la nada, puede dar y distribuir sin tomar". C. SCHMITT, "Nomos-Nahme-Name", p. 101.

63. C. SCHMITT, "Der neue Nomos der Erde", p. 7.

64. C. SCHMITT, "Nomos-Nahme-Name", p. 97.

medida interna objetiva, dada, cualquier apropiación o división de la misma no puede ser totalmente arbitraria. Se precisa una correspondencia entre quien toma y lo tomado. Esto queda recogido en la siguiente afirmación de Schmitt:

> "(...) el *nomos* puede crecer y multiplicarse como la tierra y la propiedad: de un sólo *nomos* divino se nutren todos los "*nomoi*" humanos"[65].

A partir de este hecho originario se constituye la historia de las posteriores tomas de la tierra. Esta relación queda descrita del modo siguiente:

> "La historia de todo pueblo que se ha hecho sedentario, de toda comunidad y de todo imperio se inicia, pues, de una forma u otra con el acto constitutivo de una toma de la tierra. Ello también es válido para el comienzo de cualquier época histórica. La ocupación de la tierra precede no sólo lógicamente, sino también históricamente a la ordenación que luego le seguirá. Contiene así el orden inicial del espacio, el origen de toda ordenación concreta posterior y de todo derecho ulterior. Ella (la toma de la tierra) es el arraigar en el mundo material de la historia"[66].

Nomos fue la palabra con que se designó este hecho al principio. Más tarde se ha utilizado para designar una ley positiva o un sistema de legalidad, pero originariamente es,

> "(...) la verdadera esencia de un acontecer histórico y político muy concreto, es decir, la 'toma de la tierra'"[67] .

65. C. SCHMITT, *Der Nomos der Erde*, p. 40. *El Nomos de la Tierra*, p. 53.

66. *Ibidem*, p. 19. *El Nomos de la Tierra*, p. 23. Y también en el mismo lugar p. 64: "Como es natural, tales actos constitutivos no son algo cotidiano, pero tampoco son acontecimientos de tiempos pasados que ya no tienen para nosotros más que un interés arqueológico o histórico. Mientras la historia del mundo no esté concluida, sino se encuentre abierta y en movimiento, mientras la situación aún no esté fijada para siempre y petrificada, o expresado de otro modo, mientras los hombres y los pueblos aún tengan un futuro y no sólo un pasado, también surgirá, en las formas de aparición siempre nuevas de acontecimientos históricos universales, un nuevo nomos".

67. *Ibidem*, p. 19. *El Nomos de la Tierra*, p. 23.

En la cultura griega se empleó el término para designar la primera medición en la que se fundamentan todas las mediciones ulteriores, la partición y distribución primitivas. Con el tiempo este significado se ha desvirtuado convirtiéndose en el de simple regla, sin referencia a nada más que a una formulación positiva, sin relación con el espacio. Ha pasado a ser medial algo que era originario.

Desde la época de los sofistas se pierde de vista la relación entre *nomos* y toma de la tierra. Para Platón *nomos* tiene el sentido de regla, plan utópico, al modo de las leyes modernas. Aristóteles distingue los *nomoi* individuales de la *politeia* u orden concreto, de la totalidad. No obstante, se percibe en su descripción alguna referencia a la distribución original del suelo. Con el tiempo, el término sufre cambios de uso y pérdida de significado. El uso posterior más significativo es de proveniencia sofística y supone la distinción entre *nomos* y *physis*. En esta contraposición el concepto de *nomos* viene a significar una convención o una imposición y queda separado de toda connotación con el ser. Según Schmitt, por el contrario, el término *nomos* no indica una mera disposición en la que se pueden separar ser y deber ser. Deber ser y estructura espacial han de ir unidos en cualquier ordenación concreta. *Nomos* y *physis* no pueden darse nunca totalmente separados; o lo que es igual, un ordenamiento concreto no puede cambiarse por cualquier ordenamiento arbitrario. La confusión actual en este punto pesa sobre la palabra alemana *Gesetz* y pesa en el lenguaje de las modernas ciencias naturales, a las que se ha llamado ciencias nomotéticas. Así, por ejemplo, según la concepción de estas últimas, ley natural significa únicamente una función calculable, y no una sustancia.

2. *El* nomos *como espacio práctico*: nehmen, teilen, weiden

Como hemos afirmado antes, Schmitt busca una razón para el derecho y lo encuentra en la historia[68]. Concretamente en el *nomos* en tanto que "precedencia originaria de la historia de la humanidad"[69]. Busca un coienzo originario que pueda dar razón de cualquier eslabón de la cadena de acontecimientos que se formará en el tiempo, y que además permanezca

68. Es razón histórica que en el planteamiento schmittiano se distingue de la razón teológica que es el fundamento absoluto, trascendente, como veremos en el último capítulo.

69. C. SCHMITT, "Der neue Nomos der Erde", p. 7: *Urvorgang der Menschheitsgeschichte*".

como fundamento, es decir, que sea un comienzo que esté presente en cualquier momento posterior dando razón del sucederse de dichos acontecimientos. Es decir, persigue el *Prinzip* y no un puro *Anfang*, según la conocida distinción hegeliana.

Su intento queda encuadrado y justificado en el marco del concepto de historicidad de Bachofen, del que Schmitt se declara heredero. Así se expresa Bachofen en uno de sus escritos más conocidos:

> "Siempre que nos topamos con la historia, las situaciones son de tal modo que presuponen etapas de existencia anteriores: nunca comienzo, siempre prosecución, nunca simplemente causa, siempre ya consecuencia. El verdadero conocimiento científico consiste no sólo en hallar la respuesta a la pregunta por el qué. Su perfección se alcanza cuando se consigue descubrir la respuesta a la pregunta: ¿de dónde?; y con ella la respuesta a la cuestión, ¿hacia dónde? El saber es conquistado por el entender sólo cuando intenta comprender el origen, el desarrollo y el final. (...). Los orígenes, sin embargo, condicionan el progreso posterior, marcan la línea, que éste sigue, marcan para siempre su dirección. Sin conocimiento del origen el saber histórico no puede alcanzar una coherencia interior"[70].

Es este origen lo que Schmitt busca en el *nomos*, al devolver a este concepto su sentido original[71].

Las "definiciones" –si es que se pueden llamar así y no más bien caracterizaciones– del *nomos* que Schmitt esboza en *El nomos de la tierra* son las siguientes:

> "(...) la primera medida a la que siguen todas las demás, la *primera toma de la tierra* como primera división de la misma y distribución: como *división originaria y distribución originaria*"[72].
>
> "El mejor modo de caracterizar esta palabra en su sentido original y espacial es como: la *toma de conciencia del fundamental precedente de la unificación de posición y orden*"[73].

70. J. J. BACHOFEN, *Mutterrecht*, pp. 15-16.
71. C. SCHMITT, *Der Nomos der Erde*, p. 36.
72. *Ibidem*, p. 36. La traducción es mía.
73. *Ibidem*. La traducción es mía.

Y en su pequeño escrito *Nehmen, Teilen, Weiden* añade:

> "(...) *el acto espacial concreto, constituyente de orden y situación*"[74].
>
> "(...) la esencia íntegra de lo que hasta nuestros días ha aparecido en la historia de la humanidad como *orden jurídico y social*"[75].

Una toma de la tierra consiste en un asentamiento, es decir, en el establecimiento de la vida de un grupo humano en un espacio. Este grupo humano, un pueblo, con su habitar configura el espacio[76]. Con la fijación del espacio un pueblo adquiere una posición determinada –*Ortung*– respecto de otros límites espaciales que no son el propio. Y dentro de esta posición determinada, demarcada por límites territoriales, crea un orden. Tomar conciencia de una posición implica caer en la cuenta de que el propio asentamiento deja otros espacios fuera de sí que también pueden llegar a ser, o que ya son, asentamientos concretos. Es decir, implica la concepción de un espacio global no abstracto sino "situado", "poblado". Por tanto, un orden del espacio hacia dentro y hacia afuera de cada posición. Por esa dialéctica que se establece entre lo exterior y lo interior en toda toma de la tierra, se puede considerar el *nomos* como origen de la convivencia entre los pueblos, de la relación social y, por tanto, de las relaciones jurídicas y políticas. Cuando un pueblo se sitúa en un espacio y toma contacto con la tierra, comienza por limitar la tierra y acaba desarrollando una cultura. Con la toma de la tierra un grupo, en palabras de P. Schneider, acomoda su orden vital a un espacio que le da fijeza[77].

En concordancia con lo que acabamos de decir encontramos en el *Glossarium* una descripción del *nomos* como:

74. C. SCHMITT, "Nehmen, Teilen, Weiden", p. 490.

75. *Ibidem*, 492.

76. A ese espacio configurado se refiere C. Graf von Krockow cuando describe el nomos como sigue: "Nomos significa algo así como la sustancia metafísica del espacio". *Die Entscheidung. Eine Untersuchung über Ernst Jünger, Carl Schmitt und Martin Heidegger*, p. 104.

77. Es aclaratoria la descripción que Schneider hace de este hecho originario: "Gracias al asentamiento un grupo se 'sitúa'. El orden que está vivo en él se localiza. Gana fijeza y concreción. Esto no quiere decir, que cambie un estado en movimiento por una estructura inmóvil y anquilosada. Como esencia formalizable es capaz de cambio y crecimiento. De núcleos invisibles pueden originarse grandes imperios". P. SCHNEIDER, *Ausnahmezustand und Norm*, p. 32.

"Orden y posición: casa y hacienda: ciudad y país, tierra y mar; mi cuerpo, mi vestido, mi casa (mi patria), mi tierra"[78].

Insiste, como ya apuntamos, en la relación de la palabra *nomos* con el espacio. Toda posterior ley se refiere a la observación de un orden primitivo, de una realidad. El *nomos* de la tierra lleva aparejado un orden del espacio con dos orientaciones: una hacia el exterior, las relaciones entre diversos órdenes espaciales; y otra hacia el interior, la organización del derecho, la economía y las demás relaciones sociales[79].

Matizando el concepto de *nomos*, es preciso insistir en que antes que como concepto de ley aparece como concepto de medida. En cualquier acontecimiento de toma de la tierra se da la fusión de dos medidas: la medida de la tierra y la medida del hombre que con ella se relaciona[80]. De tal fusión nace la condición de posibilidad de cualquier asentamiento. Así, como indica E. Pryzwara[81] refiriéndose a Schmitt, bajo la idea límite de un orden absoluto permanece la persona real existente en un "*Nomos der Erde*" que se fundamenta en un "*Kyrios der Erde*", en un señor de la tierra. Dios, en principio, ha colocado a las personas para el dominio de la tierra, y dentro de ella las ha situado. De modo que la tarea del hombre sobre la tierra contiene la tensión entre la tendencia a realizar un orden en sí y la necesidad de una real ocupación de los lugares del orbe, que va desde la toma de la tierra, pasando por la conquista del mar y del aire hasta la conquista del espacio total del mundo. En el principio debió existir un orden cósmico, pero desde que existen hombres que toman la tierra, es preciso hablar ya de un orden político que se constituye a través de un pluriverso[82], es decir con el establecimiento de medidas relativas, no absolutas, no cósmicas. De ahí la constante referencia de Schmitt a un orden concreto que no puede prescindir de la toma de la tierra, es decir, de una primera medida.

Ahora bien, el término *nomos* no designa fijeza, no pretende Schmitt con él designar un objeto, ni tampoco un determinado tipo de acción. Indica una "disposición verbal", una forma general de actuar con respecto

78. C. SCHMITT, *Glossarium*, p. 31.
79. C. S*CHMITT*, *Der Nomos der Erde*, p. 16.
80. *Ibidem,* p. 13.
81. E. P*RYZWARA*, *Mensch*, pp. 211-213.
82. *Ibid*., p. 213: "(...) a través del 'pluriverso' de una, pluri-soberanía'".

al espacio que comprende tres acciones: *nehmen*, *teilen*, *weiden*. El acto de tomar la tierra y el resultado de tal acto siempre están unidos, pero no se identifican. En ese sentido, en lo sucesivo hablaremos de distintos "momentos" en el contenido del mismo para no hablar de sucesión. Denomina Schmitt, gráficamente, a estos "momentos": "*dreiaktigen Urdramas*"[83], los actos de un drama originario. El *nomos,* del mismo modo que el *logos*, tiene una dinamicidad que no llega a un fin, que no se agota. A un mismo acto primero, *nomos*, corresponden distintas respectividades o categorías de la vida en común de los hombres, cualquiera de las cuales sigue siendo *nomos*: *nehmen*, *teilen*, *weiden.* En este sentido es aclaratoria la siguiente afirmación de H. Schmidt:

> "El *nomos* no es idéntico con el simple acto de una "toma de la tierra"; sino que significa toda la potencia encerrada en ese acto, que al tiempo es la potencia de las posibilidades de vida en el espacio ocupado"[84].

La toma de la tierra es la primera condición del hombre como habitante. Desde ella se despliega el orden de las categorías fundamentales de la vida en común. Estas categorías se deducen del concepto mismo de *nomos* y son, como acabamos de mencionar, *Nehmen*, *Teilen* y *Weiden*[85].

> "*Nehmen*, *Teilen*, *Weiden* son predecesores originarios de la historia de la humanidad, tres actos de un drama originario. Cada uno de esos tres actos tiene su propia estructura y su proceder"[86].

83. C. SCHMITT, "Der neue Nomos der Erde", p. 7.

84. H. SCHMIDT, "Der Nomosbegriff bei Carl Schmitt", en Der Staat, 2, 1963 (pp. 81-108), p. 84.

85. C. SCHMITT, "Nehmen, Teilen, Weiden", p. 489: "El intento que presentamos aquí como contribución a ese problema, consiste en comprender el sentido originario de la palabra nomos y desde ahí encontrar algunas categorías sencillas, clarificadoras y universales". También en la *Teoría del Partisano* insiste del siguiente modo: "Las tomas del espacio serían la continuación de las tomas de la tierra y las tomas del mar de estilo antiguo, cual las conoció la historia de la humanidad hasta ahora, pero después del 'tomar' viene el 'repartir' y el 'apacentar'. *En este aspecto permanecemos en lo de siempre, a pesar de todo el progreso*. El progreso técnico provocará solamente una nueva intensidad en el nuevo tomar, repartir y apacentar, y agrandará las preguntas antiguas". p. 112. El subrayado es mío.

86. C. SCHMITT, "Der neue Nomos der Erde", p. 7.

Estas categorías están contenidas[87] en el concepto de *nomos*, viven en él.

El primer momento del *nomos* es el *nemein*, en alemán *nehmen*, en español, poseer. Se trata de una categoría que muestra la esencia de lo que Schmitt llama "hecho existencial". Es un acontecimiento histórico y entiendo por tal no un acaecer fáctico arbitrario, sino algo que ocurre, y que, aun no pudiéndose explicar en su totalidad, no es arbitrario. La característica esencial del hecho existencial es que "se da". En el caso concreto del *nomos*, lo que "se da" es la conquista de la existencia humana en relación con los "elementos" que el hombre encuentra en su habitar[88]. El *nemein* es la primera acción que el hombre realiza respecto del elemento más cercano, la tierra. Ahora bien, no es posible un *nemein* humano sin una *Nahme* originaria no humana, como ya anotamos. Ninguna persona puede dar nada sin antes haberlo tomado[89], pero lo puede tomar porque le es ofrecido por Dios, que lo tomó originariamente. Se remonta Schmitt en este punto al origen del mundo.

87. Dice Schmitt, "enthalten", es decir, contener o implicar. "Nehmen, Teilen, Weiden", p. 501: "(...) las tres categorías fundamentales del poseer, distribuir y cultivar, que están contenidas en todo *nomos* concreto". O también está claramente expresado en la p. 493 del mismo escrito: "La tierra, el cimiento, el suelo, es la condición primera de toda economía y de todo derecho subsiguiente". En una nota explicativa de la edición alemana del libro *Land und Meer*, que no aparece en la traducción española, da Schmitt la siguiente definición de *nomos*: "La palabra griega Nomos viene del adverbio *nemein* y tiene como este tres significaciones. *Nemein* es primeramente lo mismo que "tomar". En consecuencia, nomos significa primero: "lo poseído". El griego legein-logos es paralelo al alemán sprechen-Sprache. Lo poseído es en primer lugar la tierra, después también el mar, de lo cual se ha hablado mucho en nuestra historia universal, y en el ámbito industrial es apropiación de la industria, es decir, posesión de los medios de producción. *Nemein* significa en segundo lugar: división y distribución de lo poseído. Por eso, el nomos es en segundo lugar: la división y distribución fundamental del suelo y el respectivo orden de la propiedad. El tercer significado es cultivar, es decir, aprovechamiento, economización y valoración del suelo que se ha obtenido con la división, producción y consumo. Posesión, división y cultivo son en esta sucesión las tres categorías de todo orden concreto". En C. SCHMITT, *Land und Meer*, Ed. Maschke, G., Hohenheim, p. 71. Se repite prácticamente el mismo texto en "Der neue Nomos der Erde", p. 7.

Ver también al respecto, H. SCHMIDT, "Der Nomosbegriff bei Carl Schmitt", pp. 81-108.

88. C. SCHMITT, Tierra y Mar, p. 14 y p. 15.

89. C. SCHMITT, "Nomos-Nahme-Name", p. 101; "Nehmen, Teilen, Weiden", p. 504 en la nota número 4; *El Nomos de la Tierra*, p. 53.

Para cualquier persona, en el principio está lo dado[90]: la tierra con su medida interna; dentro de lo cual tiene lugar su acción conformando el habitar: la relación con la tierra. No existe una acción social sin esta primaria relación posesiva. De ahí que el *nemein* sea un hecho existencial[91]. No hay

90. C. SCHMITT, "Nehmen, Teilen, Weiden", p. 503. Cita una referencia que Marx hace en el Capital, nota 2 del capítulo 24, al *Lehrgespräch* de Goethe y que pone de manifiesto la originariedad del nomos de que estamos hablando:

"Maestro: Piensa hijo, ¿de dónde vienen todos esos dones?

Niño: Todo eso lo he obtenido de mi padre.

Maestro: Y él, ¿de dónde lo ha obtenido?

Niño: De mi abuelo.

Maestro: ¡No vale! ¿Y de dónde los ha recibido tu abuelo?

Niño: El los poseyó".

91. En este sentido habla H. FISCHER de una nueva metafísica realista en el pensamiento schmittiano: "Zur neueren realist-metaphysischen Staatstheorie", en *Archiv für Rechts und Wirtschaftsphilosophie*. Band 23, (pp. 196-199). Califica de realista a Schmitt por la relevancia que da a la existencia sin por ello despreciar los aspectos esenciales, no cayendo así en el historicismo. Dice en concreto, p. 196: "Él construye una pieza de nuestra realidad de la posguerra, fundamentada en la experiencia propia y en la decisión, sin necesidad de huir hacia las concepciones historicistas de otros de sus contemporáneos". Se encuentra esta opinión en la línea de la corriente encabezada por E. Przywara, buen conocedor de Schmitt, de la "vuelta al objeto". (Cit. P. PATTLOCH, *Rechts als Einheit von Ordnung und Ortung*, p. 11). En cualquier caso se trata de una "vuelta al objeto" realista como podemos ver en el siguiente párrafo de Schmitt:"Objetivo no es cualquiera que quiera serlo y que con una buena conciencia subjetiva crea que se ha esforzado suficientemente en ser objetivo. Un extraño prefiere conducirse de un modo crítico y se esfuerza por ser agudo, prefiere leer y escribir libros, piensa y entiende de modo diferente porque está hecho de otra manera y permanece en cada uno de sus pensamientos en las condiciones existenciales de su modo de ser. Esta es la objetiva realidad de la objetividad". *Staat, Bewegung, Volk*, p. 45. Se trata más de un pensamiento existencial realista que de un pensamiento positivo o materialista. Realidad no es *factum.* Pero tampoco es aquello que pasa necesariamente por mis sentidos, es más que aquello que, como sujeto, experimento. Schmitt luchó desde sus primeros escritos, así aparece en los *Schattenrisse* que definen bien su posición existencial, tanto contra el naturalismo –paradigma del primer modo de concebir la realidad que hemos señalado aquí– como contra el romanticismo –paradigma del subjetivismo–. Ver I. VILLINGER, *Carl Schmitts Kulturkritik der Moderne*.

Otra interpretación que se ha dado al "hecho existencial" schmittiano lo acerca a la filosofía nietzscheana. En esta línea está el libro citado de P. Pattloch, quien fundamenta el nietzscheanismo de Schmitt en su teoría del espacio: "El resultado de nuestra investigación mostrará que los presupuestos del pensamiento jurídico de Carl Schmitt se solapan totalmente en lo esencial con la teoría del conocimiento de Nietzsche", p. 9. Pero como aparece en una carta de Schmitt del 13.9.61, él mismo se molesta con la interpretación de Pattloch. Y contesta del siguiente modo: "Nietzsche era impresionista y yo no lo soy; los Epimeteos cristianos callan como muertos y el hecho de que existe un espacio no perspectivista usted no lo ha tenido en cuenta". Cit. En A. MOHLER, "Carl Schmitt und die konservative Revolution", p. 131. También von der Heydte lo enmarca en esta corriente de pensamiento; sin embargo, fundamenta esa semejanza más en el decisionismo: "Heil aus der Gefangeschaft?- Carl Schmitt und die Lage der europäischen Rechtswissenschaft", así: "En muchos aspectos Carl Schmitt es el el ejecutor del testamento de Nietzsche en la teoría del Estado: él es el heredero, epígono de la voluntad, como un representante

nada en lo social (*Zusammenlebens*) que no provenga de ahí, que no parta de ese momento originario. Así, la novedad de la investigación sobre la vida en común de los hombres: la economía, el derecho, la política, sigue teniendo su actualidad en la unidad de un *nomos*, cualquiera que éste sea, en cada momento histórico[92]. De este punto parte la "lógica existencial" schmittiana.

auténtico del romanticismo alemán que administra el espíritu de la herencia nietzscheana en la teoría del Estado", p. 289. También se puede incluir en el grupo de los que lo tachan de nietzscheano a K. Löwith sobre todo en su pequeño escrito "Politischer Dezisionismus". Igualmente, en la opinión pública se le ha tratado muchas veces de tal. Claudio Magris en un pequeño artículo aparecido en el *Corriere della Sera* el 17 de abril de 1985 le califica como "un lucido nichilista". La lista se haría interminable. Sin embargo, grandes conocedores de Schmitt, como G. Maschke, afirman con claridad que el gran enemigo de Schmitt es el nihilismo. Ver, G. MASCHKE, *Der Tod des Carl Schmitt*, p. 34. Del mismo modo se puede leer en P. SCHNEIDER, *Ausnahmezustand und Norm*, p. 290: "El nihilismo es y ha permanecido su enemigo propio". Lo que Schmitt concibe como verdadero nihilismo es la separación entre *Ordnung* y *Ortung*, como él mismo lo expresa en *Der Nomos der Erde*, p. 36 y como en páginas anteriores hemos visto. Por otra parte los Schattenrisse, en especial los titulados "Mein Bruder" y "Eberhardt Niegeburth", son una muestra de su constante posición contra el nitzscheanismo al que Schmitt daba una interpretación técnica, de un modo similar a cómo lo hizo E. Jünger, y al que denominaba "el más alto sacerdote del sacerdocio privado" en un mundo en el que la metafísica se ha convertido en estética. Así describe I. Villinger la posición schmittiana frente a Nietzsche: "El garante filosófico, que Schmitt introduce como fundamentador del 'gran Individuo' y que permanece presente en todos los Schattenrisse, es Nietzsche. Su zaratústrico 'Superhombre' no es sólo el modelo para los esfuerzos de reforma pedagógica y para la industria de formación literaria, sino que en la representación de Schmitt él está en relación con la técnica. Cómo correlato del Superhombre técnico aparece en los Schattenrise la organización del trabajo moderna, que Schmitt asocia al nombre de Darwin". *Carl Schmitts Kulturkritik der Moderne*, pp. 304-305. También se han dado interpretaciones existencialistas, como la que sostiene C. GRAF VON KROCKOW en *Die Entscheidung*, quien intenta acercar el concepto de decisión schmittiano al de M. Heidegger y E. Jünger. Cifra su existencialismo en una "ligazón práctica a la circunstancia". *Die Entscheidung*, p. 5. También H. HOFFMAN en su estudio sistemático sobre la obra de SCHMITT, *Legalität gegen Legitimität* habla de un "existencialismo político". No cabe duda de que se puede hablar en Schmitt de un cierto existencialismo y de un cierto historicismo, en el sentido de que existe una primacía de la "inmediatez" en sus planteamientos. Ahora bien, esa "inmediatez" se refiere a los estratos más profundos de la conciencia del hombre, no a la superficie de lo sensible. Lo más real es lo más INMEdiato a la conciencia del vivir, no del vivir sensible del sujeto. Y también por ello su posible historicismo no es más que una lucha contra la utopía.

92. C. SCHMITT, "Nehmen, Teilen, Weiden", p. 489. Es interesante en este punto una anotación que Schmitt hace en 1981 de una cita de Hegel y que aparece publicada en la edición de G. MASCHKE, de *Land und Meer*, Hohenheim, Köln, 1981, como *Nachbemerkung*. Cita el parágrafo 247 de *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, a saber: "Como para el principio de la vida familiar es condición la tierra, la fijeza del suelo y del cimiento, así es para la industria el elemento del mar que vive hacia afuera". Y dice al respecto: "Dejo al lector atento, el desarrollo de este intento que comienzo con mi cita del § 247 de manera similar como el marxismo ha desarrollado los §§ 243-246".

Lo propio del hombre en su relación con la tierra que le es dada es la posesión. Esto es lo mismo que decir, en otra clave, que lo característico del hombre como habitante es el tener. Con la primera posesión viene la primera división y la consiguiente distribución. Ahí está ya la fuente de toda justicia distributiva y por tanto la primera constitución (*Urverfassung*), la primera norma (*Urnorm*)[93], el derecho.

Lo poseído se expresa, en la teoría schmittiana, con el término *Nahme*. Poseer es *nehmen*, *nemein*. Cita Schmitt en este punto a Kant para apoyar su propia argumentación: la primera adquisición de una cosa no puede ser otra que la del suelo, dirá Kant[94]. La tierra (*Land*), el fundamento de toda productividad y el presupuesto de todo derecho, debe haber sido tomada alguna vez. También estaría de acuerdo con aquellos parágrafos en que Hegel[95] habla de la propiedad en sentido radical, aludiendo a una antropología del tener. La persona tiene derecho a poner su voluntad en cada cosa. Esa cosa es para ella lo inmediatamente distinto del espíritu libre. Es lo exterior, algo no libre, falto de personalidad y de derecho. Cuando la persona pone ahí su voluntad, proclama esa cosa como suya. Se trata del derecho de posesión del hombre sobre las cosas. La esfera del contrato viene después, cuando existe una mediación por la cual se tiene una propiedad no sólo en la relación de mi voluntad con alguna cosa, sino a la vez por medio de otra voluntad y por ello, en una voluntad común.

Desde una perspectiva filosófica podemos decir que el hombre es el ser que en sentido estricto habita[96], tiene conciencia de su *exterioridad* y de su *distancia* respecto a lo que no es él, por lo que puede actuar y enriquecerse en la relación con lo externo, tanto material como espiritualmente. Hasta tal punto es característico el *tener* en el hombre que si no fuera de su esencia, el hombre no sería un ser histórico. Si no hay apropiación, no hay historia. Por eso, Schmitt, al hablar del *nomos*, está poniendo las bases para la comprensión de la historia en el espacio. Con la acción de tomar la tierra, el hombre se apropia del universo y humaniza su entorno. También está poniendo las bases para la comprensión de la vida en sociedad de los hombres. Las relaciones sociales comienzan en la tierra.

93. C. SCHMITT, "Nomos-Nahme-Name", p.100.

94. Cit. en C. SCHMITT, "Nehmen, Teilen, Weiden", p. 493.

95. G. W. F. HEGEL, *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*, parágrafos 41, 42, 44 y 71.

96. C. SCHMITT, *Tierra y Mar*, p. 15: "el hombre es un ser que no se deja absorber por su contorno".

Al hablar de la posesión, estamos tratando el primer modo, el más radical, modo de tener, que surge de las relaciones del hombre con la tierra. Éste *despierta los demás modos de tener*. Alude Schmitt a éstos últimos con algunos ejemplos. Uno está tomado de las instituciones y otro de la mística. El primer ejemplo[97] hace referencia al matrimonio y la familia. Existe una relación de toma de posesión superior a aquella de la toma de la tierra de que venimos hablando. El marido toma a la mujer, primera relación de posesión, y la mujer reconoce al marido como suyo y acoge su nombre, segunda relación de posesión. El segundo ejemplo[98] hace referencia a la mística, en concreto al libro *Attente de Dieu* de Simone Weil. En él se cuenta que Cristo, mientras Simone Weil hacía un poema al modo de una oración, la "tomó": *Il m'a pris . Er hat mich genommen.* En ambos casos se observa cómo una toma de posesión hace referencia al nombre. La mujer es tomada y, tradicionalmente, cambia de nombre. Igual que tradicionalmente las personas que se consagraban a Dios adquirían un nuevo nombre.

Acompañando cualquier toma de la tierra va siempre, si se trata de una auténtica apropiación, un nombre. Hasta tal punto esto es así, que una toma de la tierra sólo está consolidada cuando quien la ha tomado puede darle un nombre[99]. Como hemos visto en los ejemplos anteriores, esto ocurre también en cualquier toma de posesión superior a la de la toma de la tierra, como es el conocimiento o la relación personal[100]. No se acaba de conocer bien hasta que no se acierta a nombrar con propiedad aquello que se conoce.

97. C. SCHMITT, "Nomos-Nahme-Name", p. 103.

98. *Ibidem*, p. 103-104.

99. *Ibidem*, p. 104.

100. En este punto se puede establecer una relación –hay algunas coincidencias en las teorías de ambos, que quizá pueden deberse a la amistad que durante tiempo mantuvieron– entre E. D'Ors y C. Schmitt. Aparece en E. D'Ors esa relación de apropiación y nombramiento en ese acto de posesión que es el conocer. Se puede ver en muchas de sus obras cuando se refiere al "acto adamítico" de dar nombre a las cosas, pero en concreto hay un texto especialmente claro en *Jardín Botánico*, p. 16.

Una vez que los hombres se han asentado sobre la tierra[101], toma la palabra otro significado: *teilen.* Esta es la segunda categoría fundamental de la vida en común de los hombres. Tiene el sentido de *divisio primaeva*, como precedencia y acción primera de posteriores particiones y distrib.-ciones. Se trata de un *Ur-Teil* y su *Ergebnis* [102]. Por tanto, *nomos* es, en segundo lugar, derecho, en el sentido de la parte que cada uno tiene, el "*suum cuique*": la propiedad. A la hora de explicar esto Schmitt lo hace de un modo gráfico. Afirma:

> "Dicho abstractamente, *nomos* es derecho y propiedad, es decir, la participación en los medios de vida. Hablando en concreto, es la gallina que bajo un buen rey el campesino tiene en la cazuela los domingos, el trozo de tierra que como propiedad trabaja, el coche que un trabajador de los Estados Unidos de América tiene ante su puerta"[103].

Al referirse ahora al derecho no está hablando del derecho positivo, sino de la propiedad, condición de todo posterior derecho[104]. No identifica derecho y título de propiedad[105].

Vamos, a continuación, a detenernos en la descripción del sentido de la propiedad –en el marco de la historia del derecho– en relación con el espacio, es decir, con la apropiación, porque es fundamental para entender el resto del sistema que construirá Schmitt[106].

101. A cualquier división le precede esa primera apropiación. Así dice Schmitt: "Cuando grandes filósofos como Tomás de Aquino y Thomas Hobbes intuyen que el comienzo de todo orden jurídico está en una primera división –una 'divisio primaeva'-, necesita este hecho histórico de un añadido: a la división y distribución, es decir, al 'suum cuique' le precede la posesión de la medida que se distribuye y, por tanto, una 'occupatio' o 'appropiatio primaeva'". C. SCHMITT, "Nehmen, Teilen, Weiden", p. 503.

102. *Ibidem*, p. 491.

103. *Ibidem*, p. 491.

104. C. SCHMITT, "Nomos-Nahme-Name", cit., p. 101: "A la división precede la posesión".

105. C. SCHMITT, *Der Nomos der Erde*, p. 16. *El Nomos de la Tierra*, p. 19: La toma de la tierra establece derecho en dos sentidos: hacia dentro y hacia fuera. Hacia dentro, es decir, dentro del grupo que ocupa la tierra, se establece, con la primera división y distribución del suelo, la primera ordenación de todas las condiciones de posesión y propiedad".

106. Seguimos para ello los estudios de A. D'ORS, "La función de la propiedad en la Historia del Ordenamiento Civil", en *Historia del Derecho Privado. Trabajos en Homenaje a Ferran Valls i Taberner*, (pp. 2841-2865) a quien el mismo Schmitt se refiere en "Nomos-Nahme-Name" al tratar este punto. Cit. p. 98: "Un conocedor de primera clase, el romanista español Álvaro d'Ors ha

La propiedad es "lo suyo", lo que es propio de cada uno. Para la mentalidad romana, lo que hoy llamamos propiedad era la cosa misma en cuanto es nuestra, y no un derecho. La palabra *res* –cosa– quiere decir, sin más, propiedad. Y en el más originario sentido, una asignación particular del suelo[107]. En un primer momento se hablaba del poder sobre las cosas que se tienen en el ámbito privado, es decir, de la "casa". El término para designarlo era *mancipium*. Se refería a la propia hacienda y por extensión comprendía también a las personas de la casa. Las cosas de menor valor no entraban en este concepto de posesión. Así: el dinero, el ganado y las cosas fungibles. A este conjunto de bienes se les llamaba *pecunia*. Sólo los bienes de familia eran llamados propiedad. Así pues, la propiedad se refería a la pertenencia de alguna cosa y no al derecho subjetivo de propiedad sobre ella. La cosa misma, en cuanto propia, era propiedad. Posteriormente, en el siglo I a. C., aparecen dos términos diferenciados: *dominium* y *proprietas*. El primero significaba simplemente poder sobre las cosas. El segundo, deriva de *privas* –el particular–. Se usaba en la expresión *pro privo* que significa "a título particular" y que derivó al adjetivo *proprius* y al sustantivo *proprietas*. Hace referencia siempre a un particular en relación al suelo reservado para la comunidad. Esta relación lleva a considerar como algo propio aquella tierra pública que se concede a cada particular para su explotación. De ahí que se llame *proprietas* y no *dominium.*

En relación con estos términos es preciso hablar de la significación del término *possesio*. Éste empezó refiriéndose a inmuebles, pues sólo respecto a ellos puede hablarse de *asentamiento,* que es el sentido originario de la palabra posesión –potestad fáctica sobre una *sedis*, palabra que deriva de la misma raíz que el griego *oikos*–. La *possesio* es la situación de poder sobre una tierra pública, concedida a un particular, pero no en dominio civil –en este sentido no coincide con la *proprietas*–. La propiedad se concibe como una potestad personal más que como una relación jurídica entre un sujeto y un objeto. Sólo muy posteriormente, se concebirá como *ius*. Se tiende a identificar muchas veces porque el derecho de una época primordialmente agraria ha de dirigirse en primer lugar a la potestad sobre la propia finca. Es más tarde, en el momento en que la expansión del Imperio Romano abre una fuerte actividad comercial, cuando las cuestiones de la propiedad pasan a un segundo término y los juristas se ocupan

aclarado con razón, que la traducción de nomos por lex pertenece a las cargas más pesadas de nuestra conceptualización y de nuestra cultura lingüística occidental".

107. D' ORS, A., "La función de la propiedad en la historia del ordenamiento civil". Aparece el concepto de propiedad nombrado con el concepto schmittiano de *nomos*. Cit., p. 2847.

más de la materia de las obligaciones y en especial de los préstamos pecuniarios y de los contratos, como lo imponía el nuevo desarrollo económico. Así es como el eje social del Imperio Romano pasó de la propiedad a las relaciones jurídicas de obligación, esto es, de dinero.

En el actual derecho, el concepto de propiedad ha quedado prácticamente vaciado de contenido y se ha hecho relativo. Lo único que queda de él es "la exigibilidad del servicio de no interferencia por parte de otras personas"[108].

En este punto es interesante tocar la cuestión de si la propiedad fue desde un principio privada o sólo pública. Se puede decir, según la teoría de Schmitt, que estas distinciones son posteriores y presuponen el acto de toma común de la tierra. Toda ocupación de la tierra crea siempre, en sentido interno, una especie de propiedad suprema de la comunidad en su totalidad, aunque en la distribución posterior no se mantenga una propiedad meramente comunitaria y se reconozca la propiedad privada libre de la persona individual[109].

La apropiación de la tierra, la delimitación de un espacio, hace posible hacia dentro de los límites del mismo un orden. Por tanto, un asentamiento es origen también de todo orden y de todo derecho[110]. No es posible separar los conceptos: *Ortung-Ordnung-Recht* (posición-orden-derecho). El derecho comienza también en la tierra:

> "Todo orden es un derecho concreto situado. Derecho es derecho sólo en el lugar justo, ¡a este lado de la línea!"[111].

108. *Ibidem*, p. 2863.

109. C. SCHMITT, *Der Nomos der Erde*, pp. 16-17. Interesantes son también en este punto los comentarios que en el mismo sentido hace A. D' Ors: "De hecho, cuando una comunidad se asienta en un territorio realiza un acto colectivo de toma del suelo y lo acota para toda la comunidad. Por eso, el suelo pertenece primariamente a la comunidad que se asentó en él por un acto de ocupación. Pero el suelo es normalmente atribuido en parcelas a las familias y surge así, derivativamente, una propiedad particular o privada". *Una introducción al estudio del Derecho*, pp. 27-28. En el mismo sentido leemos este párrafo de H. SCHMIDT: "Visto desde el nomos el objeto del derecho privado no es la propiedad, sino el oikos, la economía de la casa privada y en sí cerrada. También la propiedad está ya, si lo pensamos de modo principial, gobernada por su economía (cuando se afirma el trabajo como principio de la propiedad, todo depende de la economía del trabajo, de la determinación de su división y orden)". "Der Nomosbegriff bei Carl Schmitt", pp. 93-94.

110. C. SCHMITT, *Der Nomos der Erde*, p. 16.

111. C. SCHMITT, *Glossarium*, p. 46.

La propiedad es condición del derecho[112]. Y en relación con esto, es preciso señalar que el *nomos*, como condición del derecho, es “una fuerza jurídica no atribuida por leyes”[113]. Es originario con respecto al derecho. En realidad cualquier ordenamiento en último término se refiere al espacio[114]. Lo que ocurre muchas veces es que el derecho positivo no deja ver esa última condición de cualquier orden de la sociabilidad humana. A este punto, el análisis de la toma de la tierra como “acto primitivo que establece un derecho”[115], ha dedicado Schmitt muchas páginas[116].

Cualquier asentamiento establece un derecho en dos sentidos, a saber: hacia el interior y hacia el exterior. Hacia el interior porque con la primera división del suelo se establece la primera ordenación de todas las condiciones de posesión y propiedad. Hacia el exterior porque el grupo que se asienta en una tierra tiene la posibilidad de relacionarse con otros grupos que ocupan otra tierra y que, por tanto, están fuera de las propias fronteras. Estas relaciones se convierten en políticas cuando se produce una tensión entre amigos y enemigos.

112. C. SCHMITT, “Nehmen, Teilen, Weiden”, p. 491: “Nomos es entonces el derecho en el sentido de la parte que a cada uno pertenece, el suum cuique. Hablando abstractamente: nomos es derecho y propiedad”. P. SCHNEIDER, habla de esta relación como de una relación de fundamentación. Así en *Ausnahmezustand und Norm*, p. 33: “El nomos es un acto originario fundamentador del derecho. También se podría decir: de la toma de la tierra, como un acto fundamentador del derecho, se desarrolla el nomos”. Sin embargo, Schmitt habla más bien que de fundamento, de presupuesto, de condición: “La tierra, el cimiento y el suelo, era la primera condición de toda economía subsiguiente y de todo derecho subsiguiente”. “Nehmen, Teilen, Weiden”, p. 493.

113. C. SCHMITT, *Der Nomos der Erde*, p. 42: “El nomos en sentido originario, sin embargo, es la total inmediatez de una fuerza jurídica no mediada por leyes; es un acontecimiento histórico constitutivo, un acto de legitimidad, que hace primariamente posible la significatividad de la simple ley”. En este caso la traducción es nuestra.

114. C. SCHMITT, *Tierra y Mar*, p. 74: “Todo ordenamiento fundamental es un ordenamiento espacial. Se habla de Constitución de un país o de una parte del mundo como de su ordenamiento fundamental, de su nomos. Ahora bien, el propio y verdadero ordenamiento fundamental en su esencia cuantitativa está basado en unas determinadas fronteras y divisiones espaciales. En dimensiones determinadas y en una determinada distribución de la tierra”.

115. C. SCHMITT, *Der Nomos der Erde*, p. 16.

116. A. D’ORS, refiriéndose al libro en que Schmitt desarrolla este tema, dice: “Todo derecho –es la idea fundamental del libro –se origina y radica en un acto primario de toma y acotamiento de la tierra (*Landnahme*); todo *nomos* es, en principio, una distribución originaria (*nemein*) de la tierra. Tal determinación es también, en sí misma, una decisión de efecto constitutivo, que sirve de base y de título para la formación de un orden jurídico concreto, un derecho válido, para aquella zona delimitada. Así, los cambios de estructura en la delimitación de la tierra, el trazado de nuevas rayas o la superación de ciertas medidas, producen un cambio correlativo de estructura jurídica; la intervención de nuevos espacios, una intromisión de nuevos problemas; la antítesis de la tierra y el mar una contradicción eónica de la historia político-jurídica”. *De la Guerra y de la Paz*, pp. 183-184.

Sirve a Schmitt el redescubrimiento de la palabra *nomos* en el campo del Derecho para argumentar en contra del positivismo legal. El concepto de *nomos* conserva la unidad de ser y deber ser porque tiene en cuenta la estructura espacial de la ordenación concreta. La traducción de la palabra *nomos* por "deber ser" pertenece a una época decadente[117] que no es capaz de establecer el enlace de la evolución de la ciencia del derecho con su origen y comienzo; y que no distingue el derecho fundamental, como orden y asentamiento concretos, de las diversas disposiciones, reglamentos, órdenes, medidas y preceptos que trae consigo el desarrollo de las relaciones dentro de una comunidad. Precisamente porque el derecho tiene un espacio configurado cualitativamente como presupuesto, una vez constituido, sigue remitiendo a él. Por tanto, no se puede olvidar fácilmente que el espacio sigue siendo una cuestión fundamental del derecho. Sobre todo del derecho internacional, y de la política. En este sentido, derecho concreto y situación concreta son absolutamente dependientes. No es posible establecer un derecho abstracto independiente de cualquier situación, un derecho que valga en sí.

El tercer sentido del *nomos*, una vez que las partes en la tierra han sido hechas, es *Weiden*[118]. Significa el trabajo productivo que tiene lugar con la localización de la propiedad. En él está la fuente de toda justicia conmutativa. *Nomos*, en este sentido, es: pastorear (*weiden*), economizar (*wirtschaften*), aprovechar (*nutzen*), producir (*produzieren*). Schmitt puntualiza que el verbo *nutzen* es particularmente pertinente para caracterizar esta actividad, puesto que contiene la referencia a la producción y el consumo, olvidando la falsa antítesis entre ambos términos[119].

A través del significado del término *Oikonomia* muestra Schmitt la relación de fundamentación que existe entre el *nomos* y el *weiden*, es decir, entre el habitar y el economizar. El término *Oikonomos* aparece en el S.VI a. C. En su sentido originario, se utiliza para designar la economía de la casa (*Haushaltung*) y contiene indicaciones tales como: previsión, ahorro, planificación. En el tiempo de la vida nómada, *nomos* era por excelencia *weiden* en el sentido de pastoreo. Esta era la actividad primordial, hasta tal punto que el pastor, *nomeus*, era el símbolo típico de la soberanía, del

117. C. SCHMITT, *Der Nomos der Erde*, pp. 38-39.

118. C. SCHMITT, "Nehmen, Teilen,Weiden", p. 491. También, "Nomos-Nahme-Name", p. 100: "*Nomos es un nomen actionis de nemein*, y *nemein* significa reconocidamente: dividir y dividir, pero también sorprendentemente cultivar, con lo que esa palabra también se puede utilizar de modo intransitivo".

119. C. SCHMITT, "Nehmen, Teilen, Weiden", p. 492.

dominio. Desde entonces la palabra *nomos* en el sentido de *weiden* ha sufrido en la historia muchos cambios. El más significativo es el que viene dado por el paso de la tienda nómada a la casa fija, al *Oikos*. Este cambio supone una apropiación diferente de la tierra. Así se pasa de la provisional apropiación y distribución del suelo de los pueblos nómadas a la permanente apropiación del mismo de los pueblos agricultores. Con la fijación que supone la casa se consigue la unidad del *nomos* y un concepto estable de propiedad que permite la producción[120], y con ella lo que se entiende por economizar.

Desde este momento hasta nuestros días ha habido un desarrollo que busca siempre una mayor alza de la producción, a lo cual se llama progreso. Este avanza desde los puros asentamientos nómadas y la cultura agraria feudal, pasando por la apropiación del mar de los siglos XVI al XIX, por la apropiación técnico-industrial y la subsiguiente división del mundo en regiones desarrolladas y subdesarrolladas, hasta acabar, en la actualidad, con la apropiación del aire y del espacio, para también hacerlos rendir económicamente. Muchas veces este progreso que busca siempre más producción olvida su relación con el *nomos* originario, con la acción de *nemein*, y desbarata el conjunto de la vida social en la que todas las categorías están relacionadas[121]. Esto ha ocurrido especialmente desde la revolución industrial.

La meditación schmittiana sobre la economía se dirige aquí a la crítica de las categorías fundamentales del liberalismo. Crítica que supone, en contra de lo que parece, más una recuperación del lugar adecuado para la actividad económica dentro del marco social, que su minusvaloración.

120. C. SCHMITT, "Nomos-Nahme-Name", p. 100: "La unidad del nomos es en verdad sólo la unidad del oikos".

121. Interesa en este punto la siguiente descripción de Schmitt. "Nomos-Nahme-Name", p. 102: "Todo lo que se refiere hoy en nuestra tierra, tanto en el este como en el oeste al progreso y al desarrollo, contiene en su núcleo un credo preciso y concreto, cuyos dogmas rezan: la revolución industrial conduce a una elevación indefinida de la producción; como consecuencia de la elevación en la producción, se pasará de moda y se considerará incluso criminal, la posesión de la tierra; tampoco la división será un problema a la vista de la abundancia; sólo existirá el cultivo, sólo la aproblemática felicidad del puro consumo. Ya no hay ni guerras ni crisis, porque la producción desaherrojada ya no será parcial y unidimensional, sino total y global. Con otras palabras: la humanidad habría encontrado finalmente su fórmula, del mismo modo que las abejas encontraron su fórmula en el panal. Las cosas se administran a sí mismas; la humanidad se encuentra a sí misma; el camino por el desierto de la alienación llega a su fin. En un mundo creado por personas para personas y también en ocasiones, desgraciadamente, contra las personas, el hombre puede dar sin recibir".

Schmitt intenta instalar la economía en el lugar conveniente dentro de las categorías de la vida social[122].

En el siglo XIX la economía está asociada a palabras que para Schmitt tienen un significado negativo como son: racionalismo, burguesía, tecnicidad, liberalismo, pluralismo, cosa privada. Con ellas la economía ha venido a ser el centro de atención alrededor del cual giran los demás ámbitos de la vida, los intereses de todo tipo. Esto ha ido en detrimento de la valoración de las demás esferas de la vida en común y en especial de la política. Podemos decir que las principales consecuencias, sobre todo para la política, de esta concepción de la economía, quedan resumidas con el término "neutralidad"[123].

Un ejemplo, desarrollado largamente por Schmitt, del espíritu que alienta el liberalismo se encuentra en el estudio sobre el romanticismo[124].

122. En este punto hay que señalar con G. L. Ulmen que Schmitt no destierra al liberalismo con armas económicas, no lo destituye como sistema económico, sino como sistema político. Ver G. L. ULMEN, en "Politische Theologie und politische Ökonomie– Über Carl Schmitt und Max Weber", p. 351. También G. L. ULMEN, *Politischer Mehrwert: eine Studie über Max Weber und Carl Schmitt*, p. 2 y p. 165. En el mismo aspecto acentúa H. KUHN el afecto antiliberal de la distinción amigo-enemigo, "Carl Schmitt-Der Begriff des Politischen".

En contra de esta posición está la conocida de L. Strauss quien mantiene que Schmitt no se deshace de los presupuestos liberales en la crítica al liberalismo. La posición de lo político en Schmitt sería fundamentalmente una posición contra la cultura liberal: "El liberalismo ha perdido toda credibilidad, por eso ha de oponérsele un contra-sistema, por eso la primera palabra de Carl Schmitt contra el liberalismo es: la posición de lo político". "Anmerkungen zu Carl Schmitt, 'Der Begriff des Politischen'", en H. MEIER, *Carl Schmitt, Leo Strauss und "Der Begriff des Politischen". Zu einem Dialog unter Abwesenden* (pp. 99-128), p. 100. Ahora bien, en opinión de L. Strauss, esta posición no se libera de presupuestos liberales. Y da dos razones fundamentalmente para justificar su afirmación. Una circunstancial: si Schmitt mismo admite (*Der Begriff des Politischen*, p. 70) que el liberalismo reina en Europa hasta nuestros días, y el pensamiento de Schmitt es concreto, concluye Strauss, "(...) es necesario que en sus reflexiones haga uso de elementos del pensamiento liberal". *Ibidem*, p. 101. Otra, concerniente a los principios mismos de su teoría política, a saber, su última palabra no es la posición de lo político sino 'el orden de las cosas humanas'. Ese 'orden de las cosas humanas' ha de venir de un saber integral. Pero un saber íntegro no es polémico y no se obtiene de la situación concreta, sino de una vuelta al origen, a la naturaleza incorrupta. En último término la posición de lo político queda sofocada. *Ibidem*, p. 124. No es Strauss el último que expuso este juicio acerca de Schmitt. H. SCHELSKY, lo califica también de liberal en su pequeño estudio "'Der Begriff des Politischen' und politische Erfahrung der Gegenwart", p. 322: "(...) a pesar de su lucha contra 'el liberalismo', no podemos menos que calificarlo aquí como un pensamiento empapado del liberalismo burgués".

123. Ver C. SCHMITT, "Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen", en *Der Begriff des Politischen*, pp. 79-95.

124. Ver C. SCHMITT, Romanticismo político; "Romantik" en *Hochland* 22,1, 1924-25 (pp. 157-171) y "Para la filosofía política de la contrarrevolución", en *Interpretación Europea de Donoso Cortés* (pp. 73-93).

El romanticismo del S. XIX constituye un enlace entre la vida moral del S. XVIII y la "vida económica" del S. XIX. Para el romanticismo, la moral se superpone con la estética, y el goce estético, que es puro consumo, ha de regirse por las leyes de la economía. El romanticismo para subsistir necesita el respaldo de una sólida actividad económica. Por ello, ésta pasa a ser, con matices estéticos, el centro de su ocupación.

El *economicismo* va acompañado en su historia por el desarrollo de la *técnica*. Ambos, en su crecimiento y absolutización, han ido neutralizando otros sectores de la vida humana como son la metafísica, la teología y la moral. El centro de atracción de la vida espiritual ha quedado desplazado a la esfera económica y técnica[125]. La economía es central en este proceso. Ello se debe a que su esencia es *medial*. Lo característico tanto de la economía como de la técnica es el estar "al servicio de". Pueden estar al servicio de cualquier ideal, de cualquier religión, de cualquier intención política. Lo que, sin embargo, no pueden por sí mismas es ejercer sobre el espíritu el poder de hacerle adoptar una actitud neutral[126]. Así, oculto tras el motivo económico, permanece siempre un motivo político o, al menos, alguien que se enriquece y, por tanto, un poder. Este hecho muestra una vez más que todas las categorías sociales aparecen siempre en la vida de toda sociedad aunque se las intente reducir en su expresión, al querer "neutralizarlas".

La crítica schmittiana al liberalismo se puede resumir en los siguientes puntos[127]: a) La crítica al estado burgués de derecho, b) La crítica al carácter antidemocrático del parlamentarismo de dicho estado y c) El juicio desfavorable de conjunto sobre la aportación liberal.

Aunque la mencionada crítica no aparece como tal tematizada de manera global en Schmitt[128], –aparece de esa forma sólo como crítica al parlamentarismo–, se puede deducir del conjunto de sus escritos. Esa crítica

125. C. SCHMITT, "Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen", p. 92: "Denn mit der Technik war die geistige Neutralität beim geistigen Nichts angelangt".

126. *Ibidem*, p. 92-93.

127. Seguimos en este punto a G. MASCHKE en su estudio "Drei Motive im Anti-Liberalismus Carl Schmitts", en: *Carl Schmitt und die Liberalismuskritik* (pp. 55-79).

128. *Ibidem*, p. 73: "En el curso de su voluminosa obra el concepto de liberalismo es algo tan confuso como lo es la formación misma de éste. Siempre se puede encontrar la mencionada polaridad entre economía y ética. Si se acepta ésta como típicamente liberal, encuentra uno una unidad a través de ella en todo el pensamiento anti-liberal de Schmitt. Su punto de partida se encuentra más allá de la política 'en el fondo de nuestra política encontramos siempre la teología'".

está fundada en tres motivos[129]: Un motivo teológico provocado por su catolicismo e influido sobre todo por los pensadores contrarrevolucionarios, particularmente de Bonald, de Maistre y Donoso Cortés; por la polémica antiliberal del Papa Pio XI y su "*Syllabus*" de 1864; y por la "*Renouveau Catholique*" francesa y alemana[130]. Este catolicismo está atravesado por una fuerte crítica a la modernidad, representada por las corrientes liberales del S. XIX, cuyos conceptos centrales son: la secularización; el individualismo; la negación del pecado original y de la tesis de la existencia del demonio y, consiguientemente, la afirmación de la bondad natural de las personas; y la libertad y la felicidad como fines que el hombre gracias a la autónoma razón puede alcanzar. Como consecuencia de estos principios aparece un mundo economizado y tecnificado con un aditamento socializante en forma de moral humanitaria[131].

Como se irá perfilando a lo largo de este libro, la categoría, herencia de la tradición católica, que sitúa a Schmitt fuera del pensamiento liberal y moderno es la de *orden*. Al aceptarla como elemento fundamental que sostiene el resto de su pensamiento jurídico y político, está optando por una posición existencial que toma, como hemos señalado, de la tradición católica.

El segundo motivo es de política interior y se centra en su crítica al parlamentarismo como manifestación política del liberalismo. Tiene contra él que está lleno de contradicciones y que no deja ver la esencia misma de la política[132]. Analiza cada uno de sus principios: discusión pública, publicidad, separación y equilibrio de poderes y el concepto de lo legislativo. El parlamentarismo es el irremediable resultado de la puesta en práctica de la democracia, la cual encierra múltiples contradicciones y cuya defensa como el menor de los males es una debilidad. Su peor consecuen-

129. Seguimos a G. MASCHKE, "Drei Motive im Anti–Liberalismus Carl Schmitt", en la enumeración de motivos, no en el comentario a ellos.

130. Ver G. KRAUSS, *Erinnerungen an Carl Schmitt*, en *Criticon. Konservativ heute*, nº 95, mayo-junio1986 (pp. 127-130) y nº 96, julio-agosto 1986 (pp. 180-186).

131. C. SCHMITT, *Theodor Däublers: "Nordlicht". Drei Studien über die Elemente, den Geist und die Aktualität des Werkes*, pp. 64-65: "Los hombres se han vuelto pobres demonios; saben todo y no creen en nada (...). Quieren el cielo en la tierra, el cielo como resultado del mercado y la industria, que efectivamente debe estar aquí, en Berlín, París o Nueva York, un cielo con piscinas, automóviles y sillones de club, cuyo libro sagrado sea el mapa de carreteras". También en *Der Begriff des Politischen*, pp. 68-78.

132. Analiza Schmitt este sistema de gobierno en su estudio *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, traducido al castellano como *Sobre el Parlamentarismo*.

cia es que acaba con la política, porque convierte la representación (*Repräsentation*) en un conjunto de acciones de carácter privado (*Vertretung*).

En tercer lugar, un motivo de política exterior, que se puede resumir en la crítica a los métodos propios del derecho internacional del imperialismo moderno, que son genuinamente liberales. Se trata de un imperialesmo en forma de ideología humanitaria, que conoce normas pero no un *nomos*. Con él se ha desarrollado un vocabulario pacifista que expresa el destierro del poder frente a la utilización de meros medios económicos. Palabras clave de su discurso son: sanción, acción policial, pacificación, medida para la seguridad de la paz, etc. Se desarrollan formas de control e intervención que oscurecen la relación guerra-paz. Pretende, en último término, el destierro de la guerra. Y con la eliminación de la guerra del marco de la política, la eliminación del enemigo del marco de la humanidad. El enemigo pasa a ser aquél que está fuera de la humanidad misma. Sobre estos puntos volveremos más adelante.

Una vez reconocidas las categorías fundamentales de la sociabilidad humana[133], el problema está en saber cuál es su orden y si ese orden es siempre el mismo[134].

Hasta el momento de la revolución industrial permanece el siguiente orden inalterable: la tierra (el *habitat*), el derecho, la economía y la política. Esta sucesión deja de ser evidente después de ella, tanto para el liberalismo como para el socialismo. Es precisamente en el desorden de los elementos de la serie en lo que ambos coinciden: la producción se hace independiente de la distribución y ésta del *nomos*[135]. El liberalismo es una teoría de la libertad y, entre otras y en primer lugar, de la libertad de la producción económica, del libre mercado y de la libertad de consumo.

133. Para un desarrollo posterior y ampliado de estas categorías fuera del contexto schmittiano ver R. ALVIRA, "Economía y Filosofía", en *RSE Matritense de Amigos del País*, Madrid, 1988. También del mismo autor "Intento de clarificar la pluralidad de subsistemas sociales, con especial atención al derecho" en: *Persona y Derecho. Revista de Fundamentación de las Instituciones Jurídicas y de Derechos Humanos*, vol. 33, 1995 (pp. 41-51). En esta propuesta la economía es anterior al derecho en el orden de las categorías.

134. C. SCHMITT, *Nehmen, Teilen, Weiden*, p. 492: "El orden de esa sucesión es el gran problema".

135. *Ibidem*, p. 496: "Éste es el punto en el que se encuentra el socialismo con la economía nacional clásica y su liberalismo. Puesto que también al núcleo social y filosófico-histórico del liberalismo concierne la sucesión del producir y el distribuir. El progreso y la libertad económica consisten en que las fuerzas de producción se liberalicen y que se experimente tal elevación de la producción y de la cantidad de los bienes de consumo, que la posesión se detenga e incluso la división deje de suponer un problema".

Estas libertades son principios invariables. Los demás factores de la vida social son variables dependientes de estos principios. La categoría del producir y economizar *–weiden–* pasa a un primer plano en la vida societaria.

Inicialmente el socialismo se hace una pregunta por lo social y la responde con una apelación a la justa redistribución. Es esencialmente una teoría de la redistribución. En este caso parece que es el *teilen* la categoría social que pasa a un primer plano en la organización de la sociedad. Sin embargo, los modos de desarrollar la teoría socialista han estado generalmente centrados en la producción. Así, por ejemplo, para Fourier, cualquier problema en el orden de la propiedad y de la distribución queda solucionado en la producción. Proudhon argumenta con carácter moral: cualquier buena expropiación se hace por medio de una serie de justas divisiones y redistribuciones para favorecer a los auténticos productores y consumidores. Marx argumenta con una dialéctica histórico-filosófica: acepta y desarrolla la afirmación del aumento indefinido de la producción, propio del liberalismo progresista. La pregunta por la división y distribución es más tardía en su obra. El centro de su reflexión en este punto se centra en la expropiación de los expropiadores. Es con la expropiación de los viejos propietarios como se abren nuevas posibilidades de apropiación. En esta última fase es más bien la categoría del *nehmen* la que pasa a un primer plano.

Hoy en día, la pregunta por el *nomos* es la pregunta por la situación actual de la unidad del mundo: ¿Se concibe hoy realmente la tierra como “tomada” en su totalidad de modo que, objetivamente, ya no es posible la apropiación, es decir, ya no son posibles nuevas tomas de la tierra? ¿Ha cesado realmente la apropiación de modo que ya no queda más posibilidad de actuación que dividir y distribuir? ¿O quizá ya sólo existe producción? En este caso la pregunta que se ha de hacer es por el gran propietario de la gran división y distribución del planeta, el conductor y ordenador de la unidad de la producción mundial[136].

136. *Ibidem*, p. 501. Como veremos más adelante, esta pregunta se la hace Schmitt muchas veces. Ver, *La Unidad del Mundo*, en especial las pp. 16-17 y 58 de la edición castellana y *Der Begriff des Politischen*, p. 58.

3. *El* nomos *de la tierra como poder originario*

Una toma concreta de la tierra es un asentamiento que realiza fuera de sus límites un poder determinado[137] y, por tanto, está en una relación directa con la esfera política.

La adecuada relación de la voluntad humana con el espacio es el poder, que comienza como hemos visto con la posesión de la tierra[138]. Un límite significa para la voluntad el alcance del propio poder[139]. Hace notar Schmitt que:

> "El espacio es la imagen de nuestro poder y el tiempo la imagen de nuestra impotencia (...) El espacio es poder"[140].

Ahora bien, en un espacio –tal como lo considera Schmitt, es decir, un espacio cualitativamente configurado, con una medida interna–, el poder es algo distinto de la fuerza. Es decir, no se puede ejercer de cualquier modo, sino que ha de respetar la medida interna del espacio. El espacio es diferenciado, pero un mismo espacio admite diversas configuraciones. Éstas varían con la historia de la vida de los pueblos sobre una tierra. La transformación de una configuración del espacio lleva consigo un cambio en la configuración del poder. Por eso, el intento de construir un equilibrio entre

137. C. SCHMITT, *Der Nomos der Erde*, p. 16. *El Nomos de la Tierra*, p. 20: "En el aspecto externo, el grupo que ocupa una tierra se enfrenta con otros grupos o potencias que toman o poseen una tierra".

138. R. ALVIRA, *Reivindicación de la voluntad*, pp.151-152: "El espacio puro y la extensión pura no pueden ser deseados o amados, pero la voluntad tiene un modo de relación muy clara con ellos, a saber, ejercer dominio. La voluntad se refiere a la extensión como aquello en lo que puede dominar". También véase sobre las formas de la voluntad, las pp. 74-84 del libro citado. Es interesante también en este sentido la aportación de F. Ratzel a quien más arriba hemos citado como uno de los autores que tienen cierto influjo en Schmitt: "En este sentido el espacio es fundamentalmente una fuerza política y no sólo un portador de fuerzas políticas. El espacio en sí, no un determinado espacio, es valorado aquí en relación con la fuerza, que es necesaria para una victoria y ésta será medida por aquél. Y con el tiempo también crecerá con aquél". *Erdenmacht und Völkerschicksal*, p. 139.

139. Ver A. D' ORS, "El 'Glossarium' de Carl Schmitt" en *Estudios sobre Carl Schmitt* (pp. 17-48).

140. C. SCHMITT, *Glossarium,* p. 187. Es interesante ver cómo de modo paralelo afirma E. Jünger: "Todas las cosas rítmicas son armas contra el tiempo; y contra él es contra quien luchamos en el fondo. El ser humano lucha siempre contra el poder del tiempo". *Radiaciones*, p. 88. Esta idea es recurrente en él.

espacios –teoría schmittiana de los *Großräume*, que veremos más adelante– es a su vez un intento de limitar el poder.

Así describe Schmitt cómo –ya en la esfera jurídico-política y en el transcurso de la historia, es decir, de las sucesivas tomas de la tierra– existen tomas de la tierra auténticas e inauténticas. Las tomas de la tierra auténticas son las que llevan consigo un principio de orden espacial, las inauténticas son aquéllas que se realizan con un acto de "poder puro" y no llevan consigo un principio de orden sino que el orden que quieren verificar ha de ser constantemente impuesto por la fuerza[141]. El primer tipo de *nomos* se desgasta con el tiempo, el segundo por el contrario dura un tiempo determinado, hasta que un nuevo orden espacial lo sustituye[142]. El criterio de distinción de uno y otro no puede ser verificado más que retrospectivamente o al menos Schmitt no esboza otro modo de distinción entre ambos diferente de la verificación histórica.

Existe una "resistencia" por parte de los objetos y de las situaciones ante el dominio de la voluntad. Esa resistencia orienta la fuerza, haciendo de ella una fuerza "situada", es decir, un poder. Así:

> "El espacio es un poder en presencia, no fuerza. El tiempo no es ni lo uno ni lo otro; las fuerzas son poderes aún no situados; los poderes son fuerzas situadas"[143].

Lo único que puede hacer la voluntad frente al tiempo es ganarlo en forma de espacio, como ya vimos.

Para Schmitt carece de sentido hablar de un espacio sin considerar la correlación entre el orden espacial y la esfera política. Y, por ello, sostiene:

> "Para nosotros no existen ni ideas políticas fuera de un espacio, ni al revés, espacios o principios espaciales sin ideas políticas"[144].

141. C. SCHMITT, *Der Nomos der Erde*, p. 48.
142. *Ibidem*, p. 48.
143. C. SCHMITT, *Glossarium*, p. 187.
144. "Para nosotros no hay ni ideas políticas atópicas ni espacios o principios espaciales sin ideas. A una determinada idea política en cambio pertenece, que un determinado pueblo la detente y que tenga a la vista un determinado contrincante, de lo que obtiene la cualidad política".

Toda la teoría política schmittiana se mueve en un intento de descubrir el auténtico origen del poder[145]. El espacio no es su origen pero es su condición[146].

En primer lugar, el poder tiene que ver con lo secreto. Es la "secreta y temible ultimidad"[147]. En segundo lugar es un centro, una posición. En tercer lugar, frente a la dirección hacia el secreto, existe una contradirección del poder hacia la publicidad. En ella aparece el poder como *Archie* y *Kratie*. *Archie* quiere decir procedencia del origen. *Kratie* es poder a través de prepotencia y ocupación. Lo primero hace referencia a la dotación metafísica del sujeto; lo segundo, a su ejercicio. En cualquier caso, para que aparezca el poder es preciso un asentamiento, una toma de la tierra[148]. No existe poder terreno sin una primera posesión, porque la primera forma de poder es el poder sobre la tierra. Ahora bien, lo que se considera "espacio"[149] en cada momento histórico varía y con esta consideración también las formas de poder. Por ejemplo, se puede hablar de un espacio de mercado o de un espacio industrial. De hecho, el progreso industrial ha llevado consigo un espacio vital que es, sobre todo, un espacio económico. En este sentido habla Schmitt de una *Industrien-Nahme*, y de una *Luft-Nahme*[150].

C. SCHMITT, "Die Monroedoktrin als der Präzedenzfall eines Völkerrechtlichen Grossraumsprinzips", en *Völkerrechtliche Großraumordnung*, (pp. 13-23), pp. 19-20.

145. E. PRYZWARA, *In und Gegen*, p. 224: "(...) auténtico y arcaico origen del poder, que sólo adquiere pleno poder en el Estado".

146. Sigue la relación entre espacio y poder a E. Pryzwara, sobre todo al libro de éste titulado Humanitas, aunque también aparece relatada esta postura sobre el poder en el libro citado, *In und Gegen*.

147. C. SCHMITT, "Nomos-Nahme-Name", cit., p. 92: "(...) geheim unheimlich Letzte".

148. *Ibidem*, p. 94: "El nomos se despliega a través de *archias* y *kratias*. Ninguna de ellas surge sin un nomos".

149. En este sentido, espacio es espacio vital, espacio que posibilita la vida social o en el cual se fundamenta la vida social. Así, para los primeros pobladores este espacio era fundamentalmente la tierra. En etapas posteriores de la historia de la humanidad este espacio ha venido a ser un espacio económico, psicológico, etc.

150. C. SCHMITT, "Nomos-Nahme-Name", p. 102: "Porque lo que hoy tanto en el este como en el oeste se denomina historia del mundo es la historia de la interpretación como progreso del desarrollo en los objetos, los medios y las formas de la posesión. Este desarrollo parte de la toma de la tierra de los tiempos nómadas y agrarios-feudales, pasando por las tomas del mar de los siglos XVI al XIX y por la posesión de la industria de la era técnico-industrial y su distinción entre zonas desarrolladas y subdesarrolladas, hasta finalmente la posesión del aire y del espacio de la actualidad".

En la última etapa de su vida hablaba Schmitt de la conquista del espacio, no tanto refiriéndose a los medios militares de aviación, como hace en *El Nomos de la Tierra,* sino a la conquista del espacio por la técnica a través de las ondas de sonido (*Tonwellen*). Desde que es posible comunicarse por medio de ondas, la concepción del espacio ha cambiado. Las distancias entre unos puntos y otros de la tierra han variado. En muchos casos se podría decir incluso que no hay distancias. En esta circunstancia la protección frente a un posible enemigo se hace cada vez más difícil. En el *Glossarium* hace muchas veces referencia a esta idea. Citaremos a continuación algunas de las afirmaciones más significativas:

> "Gano mi espacio. ¿No es esto un poco jactancioso? Ondas sonoras extrañas pasan silbando silenciosas, pero atraviesan realmente mi espacio. Que yo no las oiga, no mejora mi situación espacial. Es como si hubiera esferas invisibles alrededor que me disparasen y no me alcanzaran. ¿Puedo decir entonces: Lo que no sé, no me irrita? Desgraciadamente sí lo sé"[151].
>
> "La ilimitada penetrabilidad de las ondas no es poder, sino influencia"[152].

Con el nuevo concepto de espacio cambian los modos de manifestación del poder. Uno de ellos es lo que Schmitt llama influencia. Donde no hay límite, tampoco se conoce el alcance del propio poder. Al quedar –en la influencia– el espacio indiferenciado, el poder puede aumentar de forma inadvertida e indiscriminada. Es el caso, por ejemplo, de la propaganda en los medios de comunicación. Un poder sin límites precisos. Cuando desaparece la publicidad del poder y del poderoso, se cae en el economicismo que lleva consigo el olvido del *nomos*[153]. Una apropiación supone siempre un poder cuya publicidad está en el nombre de quien lo ha llevado a cabo[154]. Con este nombre, se pasa de la abstracción y del secreto a la realidad concreta y a la publicidad[155].

151. C. SCHMITT, *Glossarium*, pp. 63-64.

152. *Ibidem*, p. 187.

153. C. SCHMITT, "Nomos-Nahme-Name", p.104: "Tan pronto como una auténtica denominación aparece, cesa el *nomos* meramente económico, que se extingue en la economía y en la administración".

154. *Ibidem*, p. 104: "Una toma de la tierra es constitutiva, cuando el que toma la tierra consigue darle un nombre".

155. *Ibidem*, p 104.

Ahora bien, que el asentamiento determine un poder quiere decir al tiempo que determina un límite del espacio en el que ese poder es tal, unas fronteras. Esa frontera determina un extranjero y en el caso extremo un enemigo[156] y una forma de hacer la guerra. En el momento en que un espacio es tomado y limitado también posee la capacidad de determinar un enemigo: entonces se hace político[157].

IV. CONFIGURACIONES DEL ESPACIO A LO LARGO DE LA HISTORIA

En el libro *El Nomos de la tierra* Schmitt dedica un amplio espacio a la descripción histórica con el fin de mostrar la relación intrínseca existente entre la toma de la tierra y los órdenes legal y político.

Esta afirmación no es evidente a primera vista y, por ello, se detiene en cada uno de los hitos relevantes de toma de la tierra en la historia, y en señalar cómo cada uno ha comportado un orden legal, una formación política y, por tanto, un criterio de enemistad y un modo de realización de la guerra[158]. Se esfuerza por poner en relación la conquista del espacio, como primera forma del habitar humano, con los modos de existencia de la convivencia humana que se han ido sucediendo a lo largo de la historia. Se podría decir en este sentido que el modo de habitar del hombre actual ha llegado hasta nuestros días de la mano de la historia de las sucesivas tomas de la tierra, es decir de las sucesivas relaciones –"habitaciones"– del hombre con los elementos. La Historia Universal, dirá, es la historia de las sucesivas tomas de la tierra y del mar, la lucha entre las potencias marítimas y las terrestres[159]. Míticamente se expresa como la lucha entre el "*Levia-*

156. Enemigo considerado como *hostis* no como *inimicus*. Ver al respecto C. SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, p. 29.

157. Ver J. L. FEUERBACH, "La Théorie du Grossraum chez Carl Schmitt", p. 408.

158. Este último punto, a saber, la interdependencia entre cambio de espacio y variación del concepto de enemistad y guerra aparece explicado con detalle en G. SCHWAB, "Enemy oder Foe", en *Ephirrosis*, Band 2 (pp. 665-682). La descripción de los distintos estadios legales que las variaciones del *nomos* llevan consigo, desde el orden jurídico preglobal hasta el orden jurídico del Estado total, aparecen explicados con detalle en P. Schneider, "Ausnahmezustand und Norm", pp. 41-221.

159. C. SCHMITT, *Tierra y Mar*, p. 16.

than", el poderoso pez, y el "*Behemoth*", el poderoso monstruo terrestre[160].

Por tanto, el caminar de la historia ha ido acompañado de revoluciones espaciales. Podemos decir que son revoluciones porque la toma de la tierra no significa solamente una limitación del espacio sino que junto a ese "poner límites" acontece un cambio de la estructura interior del espacio limitado bajo un nuevo principio de división y producción, lo cual significa una nueva forma de vida y, por tanto, una nueva cultura[161]. Una vez que la conquista de un espacio se ha puesto en marcha, ya no es fácil saber qué va delante. Al tiempo que el espacio determina la vida del hombre, la ciencia y las transformaciones históricas juegan un gran papel en el descubrimiento de nuevos espacios:

> "Las grandes transformaciones históricas suelen ir acompañadas, en verdad, de una mutación de la imagen del espacio. En ella radica la verdadera médula de la amplia transformación política, económica y cultural que entonces se lleva a cabo"[162].

Schmitt pone como ejemplos de esta relación, las conquistas de Alejandro Magno, el desarrollo del Imperio Romano y las consecuencias de las Cruzadas en la evolución de Europa[163].

Las configuraciones del espacio que han tenido lugar en la Historia quedan siempre formalizadas –positivizadas– en el Derecho Internacional.

En la descripción que hacemos a continuación, siguiendo nuestro interés principal, prescindiremos de las estructuras de derecho internacional cuanto sea posible para fijar la atención en el desarrollo de las sucesivas configuraciones espaciales con el fin de observar, en concreto, cómo la delimitación del espacio influye en el derecho y la política[164].

160. *Ibidem*, p. 17. También ver su libro *El Leviatán en la Teoría del Estado de T. Hobbes*, pp. 9-23.

161. Hablamos de cultura tomando la expresión de H. SCHMIDT en "Der Nomosbegriff bei Carl Schmitt", p. 85. Sin embargo, ese término aunque empleado en ocasiones por Schmitt, no adquiere en su obra ningún protagonismo, el cual sería de esperar por los temas que trata. Esta aversión al término es consecuencia de su "afecto" antiliberal.

162. C. SCHMITT, *Tierra y Mar*, pp. 58-59.

163. *Ibidem*, pp. 59-66.

164. Así lo reconoce el mismo Schmitt en *Der Nomos der Erde*, pp. 208-209.

1. *Concepción preglobal del espacio*

Durante mucho tiempo tuvo el hombre una imagen mítica del espacio. Hasta que no pudo medirlo, ponerle límites, no llegó a poseer ese concepto. Siempre ha habido en la tierra divisiones del territorio, pero éstas, al principio, se hacían de modo inconsciente[165]. Hasta que el hombre no pudo medir el contorno de la tierra en su totalidad, tampoco llegó a poseer un *nomos*, a ser consciente de haber tomado un trozo de tierra y de haber, con ello, creado un orden. Por tanto, el primer modo de entender el espacio fue de carácter preglobal. En palabras de Schmitt:

> "No existía la imaginación de un planeta que estuviera sometido a la medición y distribución humana y que fuera común a todos los hombres y pueblos. Faltaba toda conciencia global en este sentido, y, por tanto toda meta política centrada sobre el planeta común"[166].

En el horizonte de los primeros pueblos no existía más que un espacio común en el que cada asentamiento se constituía en un imperio frente a otro[167] con pretensión de absoluto. El concepto de una coexistencia entre imperios, es decir, entre grandes territorios independientes dentro de un espacio común, carecía de fuerza ordenadora, puesto que no existía el concepto de una medida común del espacio que abarcara toda la tierra. En consecuencia, hasta que se desarrolló esa medida, las guerras eran llevadas a término como guerras de destrucción[168]:

> "Cada pueblo poderoso se tenía por el centro del mundo y consideraba a la esfera en la que irradiaba su poder como la casa de la paz, fuera de la cual regían la guerra, la barbarie y el caos. Esto significaba en la práctica que fuera del territorio propio, hasta que se toparan con alguna frontera, podían, con buena conciencia, conquistar y hacer botín. Entonces construían

165. *Ibidem*, p. 21. También, C. SCHMITT, "Der neue Nomos der Erde", p. 7.
166. C. SCHMITT, *Der Nomos der Erde*, p. 20. *El Nomos de la tierra*, p. 26.
167. *Ibidem*, p. 21.
168. *Ibidem*, p. 25.

una pared de limitación, una línea, la muralla china o tomaban las columnas de Hércules y el océano por el fin del mundo"[169].

2. *La concepción del espacio en la* Christianitas

Una excepción a esta concepción espacial fue la organización de la "*Respublica Christiana*", del Imperio de la Europa cristiana de la Edad Media. Schmitt lo considera un caso especial de ordenación dentro de una concepción preglobal del espacio. Aunque también es una ordenación preglobal posee el título jurídico para la creación de un derecho internacional de carácter global. Gracias a ella se llegará en el siglo XVI al Derecho de Gentes interestatal europeo, que surgió de la disolución de la ordenación medieval del espacio basada en el imperio[170].

La ordenación medieval nació con los apoderamientos de la tierra durante la migración de los pueblos. De la convivencia de éstos surgieron nuevas unidades políticas y un cierto derecho internacional europeo. A la unidad de ese derecho internacional de la Europa medieval se llamó *Respublica Christiana*[171]. Lo peculiar era que en ella había ya un ordenamiento en la medida en que se hacía una distinción territorial cualitativa entre el suelo de los territorios cristianos y el suelo de los paganos. No hay igualdad, uno es territorio conquistado y otro es suelo abierto a la misión cristiana. Así, por ejemplo, el suelo de los territorios islámicos era considerado como territorio enemigo, podía ser conquistado y anexionado por medio de cruzadas. La ordenación de la unidad de la *Respublica Christiana* estaba realizada por dos formas de gobierno: el Imperio y el Sacerdocio. El Emperador y el Papa eran sus representantes visibles.

El criterio de distinción del suelo viene determinado en esta unidad espacial, característica del medioevo cristiano, por una fuerza histórica: la continuidad de gran poder histórico imperial depende del *Kat-echon*[172]. Imperio significa en este contexto la fuerza histórica que es capaz de

169. C. SCHMITT, "Der neue Nomos der Erde", p. 7.

170. C. SCHMITT, *Der Nomos der Erde*, p. 25.

171. *Ibidem*, p. 27.

172. C. SCHMITT, *Der Nomos der Erde*, pp. 28 y ss. y p. 55. Este concepto es clave en el pensamiento schmittiano precisamente porque tiene que ver con el sentido de la historia y de la política. Más adelante nos referiremos a él.

detener la aparición del Anticristo y el consiguiente fin de la era presente. Únicamente el Imperio Romano y su prolongación cristiana explican la persistencia de esta era y su conservación frente al poder avasallador del mal. Esta misión de detención del Anticristo confiere legitimidad a las tomas de la tierra que el imperio puede llegar a realizar. Según Schmitt, las construcciones políticas de la continuación del Imperio Cristiano no son más que la apostasía y la degeneración de la religiosidad en mito científico[173]. Como hemos señalado antes, a un orden del espacio como ése le corresponde el orden político de una unidad entre Imperio y Sacerdocio. En esta unidad, el Emperador no supone una posición absoluta de poder que absorba los demás cargos, sino que es una función del *Kat-echon*. Es decir, es la elevación de una corona pero no al modo como puede serlo un monarca, sino como un encargo que procede del cielo, de una esfera distinta a la del reino. En este contexto, las relaciones entre la Iglesia y el Imperio, como bien se puede imaginar, quedan determinadas de modo muy diferente a las que vendrán después entre Iglesia y Estado.

La forma de llevar a cabo la guerra se ceñía a lo que se conoce como "guerra justa". Para declarar la guerra se precisa de un *iusta causa*. El criterio de la justicia viene de la mencionada distinción entre cristianos y paganos. Con el paso del tiempo este postulado presentará muchos problemas. Los primeros argumentos contra la *iusta causa* vienen, pasados los años, de mano de los humanistas, quienes sostenían que todo el que declara la guerra tiene su causa por justa[174]. Tales discusiones y la beligerancia del momento llevaron a un nuevo concepto de guerra que nace con la época estatal. Con la desfiguración de la idea de la justa causa se pierde también la conciencia de la diferenciación de los territorios y el concepto de *Katechon*.

Las concepciones de imperio que no se corresponden con la *Respublica Christiana* prescinden del *Katechon* y propician inmediatamente el cesarismo[175]. Es proceso que tendrá su fin en el Estado Moderno:

173. *Ibidem*, p. 30.

174. *Ibidem,* pp. 126-129.

175. *Ibidem,* p. 33. *El Nomos de la tierra*, p. 43: "El Cesarismo, sin embargo, es una típica forma de poder no cristiano, aun cuando llegue a concertar concordatos. Como concepto y como problema consciente de la esfera espiritual, este cesarismo es un fenómeno moderno que no surge hasta la Revolución Francesa de 1789 y pertenece históricamente a la historia del gran paralelo entre la situación del primer cristianismo y la situación del S. XIX; un paralelo que se inicia precisamente con la Revolución francesa. (...) El Imperio bonapartista fue el primer ejemplo más reciente y significativo de un cesarismo puro, es decir, separado de un reino y una corona real"

> "(...) es un signo de disolución del imperio cristiano medieval el hecho de que (a partir del S.XIII) se formen unidades políticas que se sustraen al imperio, no sólo materialmente sino también, y cada vez en mayor grado, jurídicamente, mientras tratan de relegar la *auctoritas* del sacerdocio a un terreno puramente espiritual"[176].

El nuevo orden del espacio que se forma con la disolución del imperio medieval posee ya unas características muy diferentes de las de ese primer orden del espacio:

> "Esta ordenación surgió con el Estado europeo centralizado, territorialmente cerrado, que era soberano frente al emperador y al Papa, pero también frente a cualquier vecino, y que tenía abierto un espacio libre ilimitado para adquisiciones de tierra de Ultramar"[177].

3. *Una visión global del espacio*: *la época de los descubrimientos*

La visión preglobal del espacio dejó paso a una comprensión global[178]. Ahora bien, lo que interesa para nuestro estudio es ver de qué modo esto se hizo posible gracias a los descubrimientos, es decir a la nueva toma de la tierra:

> "El mundo, terrestre en su origen, fue modificado en la época de los descubrimientos, cuando la conciencia global de los pueblos europeos aprehendió y midió por primera vez la tierra. Con ello se produjo el primer nomos de la tierra, que consistía en una determinada relación entre la ordenación espacial de la tierra firme y la ordenación espacial del mar libre, y que fue durante cuatrocientos años la base de un Derecho de Gentes centrado en Europa: el *Ius Publicum Europaeum*"[179].

176. *Ibidem*, p. 34. *El Nomos de la tierra*, p. 46.
177. *Ibidem*, p. 36. *El Nomos de la tierra*, p. 47.
178. *Ibidem*, p. 69 y ss. También, "Cambio de Estructura en el Derecho Internacional", p. 4 y p. 5.
179. C. SCHMITT, *Der Nomos der Erde*, p. 19. *El nomos de la tierra*, p. 24.

De este momento histórico dice Schmitt lo siguiente:

> "Podrían hallarse otros ejemplos históricos, pero todos palidecen ante la más honda y trascendental transformación de la imagen planetaria del mundo de que tenemos noticia en la Historia Universal"[180].

En los siglos XVI y XVII, con los grandes descubrimientos y la circunnavegación del mundo, aparece la primera revolución espacial propiamente dicha. Ésta no significa simplemente una dilatación del horizonte, sino la conciencia de una imagen global de nuestro planeta. Es el momento en que la redondez de la tierra se convierte en verdad científica y en el que se forma la idea de un infinito espacio vacío en el cual la tierra gira alrededor del sol. Esta idea hace posible que el encontrar al otro lado del mar otra tierra sea un descubrimiento. Todo descubrimiento lleva consigo una revolución espacial:

> "(...) no se limita solamente a un desembarco en parajes hasta entonces desconocidos. Supone además una transformación de los conceptos espaciales que abarca todos los aspectos y ámbitos de la existencia humana"[181].

Con los descubrimientos, aparece una nueva distinción del suelo: tierra firme y mar libre. La tierra a la que se accede por la libertad del mar es un territorio abierto al descubrimiento y la ocupación. No se considera a este 'Nuevo Mundo' como enemigo, sino como un espacio libre ilimitado para adquisiciones de tierra[182]. En estas condiciones surge el Derecho de Gentes interestatal centrado en Europa. Las nuevas relaciones exteriores girarán en torno a la toma de la tierra y del mar en este mundo nuevo[183]. La partición y división de la tierra se convierten en una cuestión común de

180. C. SCHMITT, *Tierra y Mar*, p. 66.

181. *Ibidem*, p. 71.

182. C. SCHMITT, "Der neue Nomos der Erde", p. 8: "Aquí se expresa la estructura Europacéntrica del nomos sólo parcialmente como una toma de la tierra abierta y en lo restante en la forma de protectorados, arrendamientos de tierra, contratos comerciales y ámbitos de interés, resumiendo, en formas elásticas de aprovechamiento".

183. En este estadio el mar ha cambiado su relación con el hombre: "Naturalmente los océanos son libres y deben permanecer tales. Pero el mar ya no es para nosotros un 'elemento'; ha venido a ser un espacio accesible al gobierno humano, al desarrollo y distribución del poder". "Raum und Großraum in Völkerrecht", p. 169.

los pueblos y potencias europeos. Por lo tanto, el derecho internacional cristiano radica en el reparto de las nuevas tierras[184]. Al tiempo que se llevan a cabo grandes conquistas territoriales, se realizan también conquistas marítimas[185]. La tierra firme pertenece a un número de estados soberanos, el mar por el momento a nadie, es terreno libre para todos y solamente cuando Inglaterra toma posesión de los mares, se percibe la diferencia entre el orden de la tierra y el orden del mar, y por tanto entre la guerra terrestre y la guerra marítima.

Como guerra terrestre se entiende en el S. XVI la guerra entre Estados. Se enfrentan fuerzas combatientes y nadie es tratado como enemigo, y por tanto molestado, mientras no entre a formar parte de la lucha. La guerra marítima tiene otras reglas. En ella es preciso destruir el comercio y la economía del enemigo. Y es enemigo todo súbdito del país cuyo comercio es actual o potencialmente competidor frente al propio. El mar es el elemento de los piratas, corsarios y aventureros atraídos por el comercio marítimo[186].

Por primera vez en la historia de la humanidad, se trazan líneas globales con el fin de fijar un orden espacial de toda la tierra. Con el comienzo de la cartografía se hace posible un conocimiento geográfico mayor y la necesidad de establecer sobre el papel una distribución del espacio conocido. Estas primeras distribuciones no son absolutamente neutrales sino que contienen en sí supuestos políticos[187]. La primera línea global fue trazada con el edicto del Papa Alejandro VI, *Inter cetera divinae*, del 4 de mayo de 1494. A esta le sigue el Tratado de Tordesillas (1494) y el Tratado de Zaragoza (1529). Años más tarde, el tratado hispano-francés de Cateau-Cambresis (1559), señala un nacimiento diferente de línea global: la línea de amistad. Entre las líneas de amistad, la "raya latina" tiene un sentido distributivo, en cambio la "*amity line*" inglesa posee carácter ago-

184. C. SCHMITT, *Der Nomos der Erde*, p. 57.

185. C. SCHMITT, *Der Nomos der Erde*, pp. 143 y ss.; también, *Tierra y Mar*, p. 90. También se puede ver este punto en "Staat als ein konkreter, an eine gechichtliche Epoche Gebundener Begriff", en *Verfassungsrechtliche Aufsätze*, (pp. 375-386), pp. 382-383. También "Der neue Nomos der Erde", p. 8.

186. C. SCHMITT, *Tierra y Mar*, p. 41. También en "Der neue Nomos der Erde", p. 8: "Las guerras terrestres se libran no entre los pueblos, sino sólo entre las armadas de los estados europeos. La propiedad privada de la población civil no era un botín desde el punto de vista del derecho internacional. La guerra marítima era una guerra comercial. En ella era un enemigo quien comerciaba con el competidor".

187. C. SCHMITT, *Der Nomos der Erde*, p. 56.

nal[188]. Más tarde, con la doctrina de Monroe (1823), surge la idea del "hemisferio occidental" como algo separado. Las anteriores divisiones se referían a ocupaciones de tierra por potencias europeas; sin embargo, esta última es una toma de posición frente a las pretensiones de ocupación europea. Se trata, en principio, de un intento de autoaislamiento. Esta división permanece hasta nuestros días[189].

La peculiaridad de este nuevo *nomos* de la tierra, por lo tanto, viene de dos novedades: primero, es un orden del espacio centrado en Europa y, segundo, comprende no solamente la tierra, sino también el mar[190].

Un acontecimiento histórico que se viene a añadir al de los descubrimientos y que ratificará el orden del espacio formado con ellos es la reforma protestante y, como consecuencia, las guerras de religión, las guerras civiles confesionales. El interés político del momento se centraba en la neutralización de la enemistad que regía en tales guerras[191]. La neutralización fue posible gracias a la creación un nuevo orden del espacio, basado en un equilibrio entre territorios del continente europeo, los cuales a su vez mantenían relaciones con el imperio marítimo inglés. Schmitt describe del siguiente modo este nuevo orden:

> "En primer lugar, crea en su interior competencias claras, al colocar los derechos feudales, territoriales, estamentales y eclesiásticos bajo la legislación, administración y justicia centralizada de un gobernante. En segundo lugar, supera la guerra civil europea entre las iglesias y partidos religiosos y

188. La raya presupone que dos soberanos que reconocen una autoridad común, es decir, un orden común, llegan a un acuerdo sobre la adquisición de tierras heterodoxas. No es la delimitación de un territorio cristiano de otro no cristiano, sino sólo una delimitación interna entre dos soberanos cristianos que llevan a cabo ocupaciones de la tierra o del mar. Las líneas de amistad surgen por primera vez en una cláusula secreta añadida al tratado de Cateau-Cambrésis y pertenecen a la época de las guerras de religión entre las potencias marítimas y protestantes que efectuaban ocupaciones de la tierra. La línea era una demarcación de hasta dónde está vigente el derecho. Lo que está más allá de la línea queda fuera de las valoraciones morales, jurídicas y políticas. La libertad que delimita la línea consiste en que más allá de ella se abre una zona de aplicación libre de la violencia. En último término esas líneas dividían el estado de naturaleza y el estado civil. No existe la concepción de una común ordenación.

189. C. SCHMITT, "Cambio de estructura en el Derecho Internacional", pp. 5 y ss. También *Völkerrechtliche Großraumordnung mit Interventionsverbot für Raumfremde Mächte*, en el capítulo: "Die Monroedoktrin als Präzedenzfall eines völkerrechtlichen Großraumsprinzips", pp. 13-23.

190. C. SCHMITT, "Der neue Nomos der Erde", p. 8.

191. C. SCHMITT, *Der Nomos der Erde*, p. 113.

neutraliza la disputa interestatal entre las religiones a través de una unidad política centralizada (...). En último lugar, el Estado constituye, sobre la base de la unidad política interior creada por él, un territorio cerrado frente a otras unidades políticas, el cual posee fronteras firmes hacia el exterior y puede entrar en una específica relación exterior con otras estructuras territoriales de organización similar"[192].

Esta ordenación del espacio lleva consigo no sólo una nueva distinción entre guerra terrestre y marítima –como hemos comentado–, sino un nuevo concepto de guerra terrestre. La guerra en suelo europeo pasa a ser una relación militar entre un Estado y otro. Se convierte en una guerra "en forma" por el mero hecho de que se transforma en guerra entre Estados europeos claramente delimitados en cuanto al espacio, en una disputa entre entidades espaciales como "*personae publicae*", que –en un caso extremo– pueden considerarse "*iusti hostes*".

"Esta declaración de guerra se basaba en la necesidad de una forma jurídica y en el pensamiento de que frente a la guerra o la paz no existe una tercera posibilidad. *Tertium non datur.* Su sentido era el de establecer, en interés de los beligerantes y los neutrales, una clara separación entre dos *status* de Derecho de Gentes distintos, evitando así la situación intermedia que hoy día es conocida como guerra fría"[193].

Esto no ocurre en suelo no europeo, puesto que es suelo libre. En este caso cualquier toma de la tierra se considera una ocupación y lleva consigo –cuando surge un conflicto entre posibles ocupantes– una guerra interestatal en la mayor parte de los casos. En ésta, como acabamos de señalar, el problema no es ya de *iusta causa,* sino la relación de soberanos en igualdad de derechos. Lo más importante en este nuevo *ordo* es ser reconocido como gran potencia, primero porque así adquiere mayor importancia el reconocimiento del *ius belli* y del *iustus hostis* y, además, porque las grandes potencias son consideradas portadoras y garantes de la ordenación del espacio dirigido por ellas. En este marco, el concepto de enemigo también queda limitado. Cuando se lleva a cabo una guerra "en forma", el ejército ocupa un territorio y debe, tanto mantener el orden público en él, como

192. *Ibidem*, pp. 98-99. *El nomos de la tierra*, p. 137.
193. *Ibidem*, p. 233. *El Nomos de la tierra*, p. 330.

proteger a su población. Ante esta conducta la población ha de rendir obediencia. Se trata del establecimiento de una relación espacial entre quien ocupa y el ocupado. El enemigo no es absolutamente enemigo.

En resumen, se puede decir que el *nomos* de la tierra centrado en Europa y nacido en los dos hitos históricos comentados, se estructura sobre dos equilibrios, a saber: el equilibrio entre tierra y mar y el equilibrio entre los Estados del continente europeo.

4. *Hacia una configuración universalista del espacio*

La última toma de la tierra realizada en conformidad con la idea de un derecho internacional centrado en Europa, fue la sellada en la Conferencia del Congo en 1885. Más tarde, entre 1890 y 1918, el orden del *Jus publicum europaeum* va perdiendo su fuerza hasta llegar a su fin[194]. Se intenta poner en marcha un nuevo orden. Aquél en el que –a pesar del aislamiento de los Estados Unidos de América que supone la doctrina Monroe de 1823– América y Europa caminan juntos hacia la unidad de una "civilización europea"[195]. Sin embargo, el tratado de paz de París (1918-1919) mostró ya cómo Europa había dejado de ser el centro. Ya no interpretaba ese papel en el intento de crear una común civilización europea. Este tratado supone una nueva división del espacio que durará hasta después de la Segunda Guerra Mundial, en la que Europa deja de ser el centro desde el que se toman las decisiones. Así lo expresa Schmitt:

> "Dejó al mundo en el mismo desorden, eliminando únicamente dos grandes potencias europeas, dos pilares de la antigua ordenación del espacio, y efectuando una nueva distribución del suelo europeo. (...) se produjo por primera vez el caso contrario: fue el mundo entero el que decidió acerca de la ordenación del espacio de Europa. Ello significaba un intento de crear en Europa una nueva ordenación desde un mundo totalmente desordenado.

194. *Ibidem*, p. 201. Un texto significativo al respecto es el siguiente: "El nomos de la tierra europacéntrico fue destruido como consecuencia de la Primera Guerra Mundial 1914-1918. Hoy (1954) está dividida la tierra –el astro en el que vivimos– en dos mitades, en una oriental y en una occidental, que están en una guerra fría y ocasionalmente también encendida". "Der neue Nomos der Erde", p. 8.

195. Vid. *Der Nomos der Erde*, pp. 203-204.

La nueva distribución del suelo, que era impuesta al continente europeo por una conferencia Mundial, había de ser asegurada por una Sociedad de Naciones, una *League of Nations*"[196].

Si Europa ya no es el centro, hay distinciones del suelo que se deshacen y el *Jus Publicum Europaeum* deja paso a un Derecho Universal. A la disolución del antiguo orden en lo general y universal, sigue un normativismo vacío que oculta la falta de un nuevo orden que sustituyera al anterior. En este momento se pierde de vista el problema mismo de la ordenación espacial. Lo cual significa el perder de vista que:

"(...) el suelo europeo o el suelo equiparado al europeo posee un *status* jurídico-internacional distinto del suelo de pueblos no civilizados o no europeos"[197].

Aparece ahora una concepción de un universalismo global no espacial y, con ello, la posibilidad de la unidad política del universo. Ha existido desde siempre en la Historia el dilema entre universo o pluriverso político. La pregunta sobre si el planeta puede subsistir con un solo centro de poder es una constante en la historia del pensamiento político. En ese dilema, la Conferencia de Ginebra optó sin duda por el universalismo. Afirma Schmitt con fuerza:

"El universalismo continuó siendo el dogma y la confesión de Ginebra"[198].

Como consecuencia, frente al Estado surge un comercio mundial y un mercado mundial libres, de tal modo que las relaciones exteriores entre los Estados no se refieren al espacio, a la tierra, sino fundamentalmente a lo

196. *Ibidem*, pp. 213-214. *El Nomos de la tierra*, p. 303. Cuando habla de un mundo desorganizado se refiere a un mundo sin un orden claro del espacio, que incluso ha destruido el concepto de guerra. Ver *Ibidem*, pp. 215-216.

197. *Ibidem*, p. 203. *El Nomos de la tierra*, pp. 287-288.

198. *Ibidem*, p. 217. *El Nomos de la tierra*, p. 308. Habla Schmitt con detenimiento de la Conferencia de Ginebra en su libro *Das politische Problem der Friedenssicherung*.

que ahora es terreno libre, la economía, y al espacio sólo en función de ésta:

> "En breves palabras: por encima, por debajo y al lado de los límites político-estatales de un Derecho de Gentes político de apariencia puramente interestatal, se extendía, penetrándolo todo, el área de una economía libre, o sea, no estatal, que era una economía mundial. La idea de una economía mundial libre no sólo llevaba inherente la superación de las fronteras político-estatales, sino también implicaba, como supuesto esencial, un *standard* para la constitución estatal interna de cada uno de los miembros de este ordenamiento jurídico internacional; presuponía pues, que cada miembro introdujera en su Estado un mínimo de orden constitucional. Este mínimo consistía en la libertad. Es decir, en la separación entre la esfera estatal pública y el ámbito de lo privado, y, sobre todo, en la no estatalidad de la propiedad, el comercio y la economía"[199].

Este nuevo orden supone también un nuevo concepto de guerra:

> "Ante una identidad abstracta del suelo, no puede comprenderse verdaderamente por qué ha de estar prohibida la adquisición de colonias a un Estado neutral y por qué un Estado cualquiera no ha de poder dominar en cualquier parte del globo, por distante que se encuentre, cualquier trozo de tierra como territorio estatal"[200].

Pero ese territorio, al ser considerado abstracto, es tomado en cuenta –como ya quedó dicho– sólo a efectos económicos. Las disputas que surgen con respecto a él no tienen, por ello, carácter político. El enemigo no es político. Habrá de ser, entonces, moral. En esta indiferenciación, la guerra es considerada como un crimen internacional, es un delito y, como tal, está absolutamente descalificada quedando así sin ningún tipo de acotación. Siendo así que el tiempo ha demostrado que es imposible eliminar la guerra del planeta, la no acotación trae como consecuencia nuevas formas de guerra civil y de guerra de destrucción[201].

199. C. SCHMITT, *Der Nomos der Erde*, p. 208. *El Nomos de la tierra*, p. 295.
200. *Ibidem*, p.195. *El Nomos de la tierra*, p. 276.
201. *Ibidem*, p. 219.

En el caso de que la guerra estalle no tendrá límite[202]. Vuelve así Schmitt a mostrar cómo al cambio de concepto espacial va aparejado un cambio en el concepto de guerra. En este caso se trata de una guerra de destrucción. La aparición del aeroplano es consecuencia del intento de habitación del espacio[203]. Con la conquista del espacio viene a añadirse al equilibrio entre tierra y mar un tercer elemento, el aire:

> "Con la aparición del aeroplano se conquista una nueva tercera dimensión que viene a añadirse al mar y a la tierra. Se alza ahora el hombre sobre la superficie del suelo y de las aguas y recibe en sus manos un medio de comunicación de especie totalmente nueva y también un arma nueva por completo"[204].

No sólo el aeroplano, sino con él también las ondas radiofónicas y otros elementos de comunicación, aparecen como una tercera dimensión. Hace Schmitt en este punto una detallada descripción de los diferentes medios y modos en que la guerra tiene lugar llegando a la conclusión de que la guerra de destrucción tiene preferentemente lugar en el aire[205]. Lo característico de la guerra terrestre era el reconocimiento del "*iustus hostis*", del justo enemigo. Con él, la guerra quedaba transformada en una relación entre Estados soberanos en igualdad de derechos. La guerra no poseía carácter penal, puesto que no había discriminación entre una parte justa y otra injusta. No ocurría lo mismo en el mar. Es "tierra de nadie". La guerra marítima era guerra de botín, una guerra comercial y, por tanto, privada puesto que el comercio es asunto privado, según el criterio del siglo XIX. En ella se realizan actos hostiles contra personas privadas. La imagen de estos espacios cambió al aparecer la aviación. La guerra aérea es guerra de destrucción, no de botín. Con los medios específicamente aéreos no es posible hacer un botín. Tampoco es como la terrestre porque quien ocupa un territorio tiene interés en conservar la seguridad y el orden

202. Ver C. SCHMITT, "Totaler Feind, totaler Krieg, totaler Staat", en *Positionen und Begriffe*, pp. 235-240.

203. C. SCHMITT, "Der neue Nomos der Erde", p. 9: "El desarrollo de la técnica moderna ha robado a los mares su carácter elemental. Una nueva tercera dimensión, el espacio aéreo, aparece como ámbito de fuerza del poder y la acción humanos".

204. C. SCHMITT, *Tierra y Mar*, p. 110.

205. C. SCHMITT, *Der Nomos der Erde*, pp. 297-298. También, "Cambio de estructura en el Derecho Internacional", p. 3.

del territorio ocupado. En cambio, con la guerra aérea el territorio queda destruido.

> "La guerra aérea independiente anula la relación entre la potencia que emplea la fuerza y la población que es afectada por la misma, en un grado mucho más elevado que en el caso del bloqueo de una guerra marítima. En el bombardeo desde el aire, se hace absoluta la ausencia de relación entre el beligerante, el suelo y la población enemiga que se encuentra en él; aquí ya no queda ni sombra de la vinculación entre la protección y la obediencia. En la guerra aérea independiente no existe ni para uno ni para otro lado, la posibilidad de establecer esta relación. El avión llega por el aire y lanza sus bombas sobre la tierra; el piloto que efectúa un vuelo en picado asciende de nuevo a la altura, y ambos ejercen su función destructora e inmediatamente abandonan este suelo, con todo lo que se halla en él, hombres o cosas, a su destino, es decir, a los gobernantes del Estado en cuestión"[206].

Junto a esta concepción de la guerra existe una idea particular de enemigo. Con la agudización de los medios de destrucción y la indeterminación del escenario de la guerra, aparece la discriminación del enemigo como criminal:

> "Al ser convertida hoy en día la guerra en una acción policial contra alteradores de la paz, criminales y elementos antisociales, también es preciso aumentar la justificación de los métodos de este "*police bombing*", de modo que se está obligado a llevar hasta un extremo abismático la discriminación del adversario"[207].

Con la aparición de la aviación, se consigue una nueva neutralización. Por un lado, el espacio aéreo hace indiferenciado el terrestre; por otro, con la homogeneización del suelo se crea un espacio económico común. También este orden, por neutral que parezca, está en función de algún interés. Lo único que importa ahora es no perder la paz, una paz que al estar por encima de todas las fronteras políticas, haga posible el máximo desarrollo de la esfera privada y permita el funcionamiento autónomo de la econo-

206. C. SCHMITT, *Der Nomos der Erde*, pp. 297-298. *El Nomos de la tierra*, p. 425.
207. *Ibidem*, p. 299. *El Nomos de la tierra*, p. 427.

mía. En esta situación, lo político queda convertido en una fachada de fronteras territoriales defensivas –para el caso de guerra–, siendo lo económico el contenido esencial que penetra dichas fronteras.

V. SIGNIFICADO HISTÓRICO DEL *NOMOS* DE LA TIERRA. EL *NOMOS* EN EL TIEMPO

El hecho más originario en la vida del hombre –ser temporal e histórico– es habitar la tierra. Schmitt añade una referencia temporal de ese acontecimiento eminentemente espacial. En el marco del pensamiento schmittiano es posible dar una explicación esencial de la historia tomando como punto de referencia la sucesión de las tomas de la tierra y del mar que el hombre ha realizado en el transcurso de los tiempos las cuales –como veremos–, quedan recogidas bajo la clave de la oposición entre tierra y mar.

A lo largo del tiempo aparecen pueblos, grupos de hombres cuya acción es históricamente eficiente, y se apropian de la tierra; la dividen, y en cada uno de los lugares viven, trabajan y comercian. Con estas determinaciones espaciales quedan sucesivamente configurados los *nomos* de la tierra y, en la consideración *global* de este fenómeno, la relación entre dos espacios, la tierra y el mar, resulta determinante. Los pueblos se han diferenciado y relacionado según la oposición natural entre tierra y mar. No habla Schmitt de enemistad, sino de una "limpia separación"[208] entre ambos espacios, una contraposición. Así, en su meditación sobre la Historia Universal, dice lo siguiente:

> "La Historia Universal es la historia de la lucha de las potencias marítimas contra las terrestres y de las terrestres contra las marítimas"[209].

Esta descripción tiene tradición bíblica. Dios, en el principio, creó el cielo y la tierra, separó la tierra firme del agua y asignó a los hombres la

208. "Limpia separación de tierra y mar" dice en "Gespräch über den neuen Raum", p. 267.
209. C. SCHMITT, *Tierra y Mar*, p.16. También en "Gespräch über den neuen Raum", p. 266.

tierra para que vivieran sobre ella y no el mar. Este último aparece sólo como límite de la tierra e incluso como algo peligroso para el hombre[210]. También en el Nuevo Testamento aparece el mar con esa peligrosidad. Es ahí donde se describe cómo será la nueva tierra ya libre de pecado y maldad. San Juan ve un nuevo cielo y una nueva tierra pero no un nuevo mar[211].

Ejemplos de una interpretación histórica parecida, es decir, mediante contraposiciones, son los escritos de E. Jünger y A. Toynbee, quienes han interpretado la Historia Universal bajo la clave de la tensión entre Oriente y Occidente. Han pretendido hacer un inventario cultural, histórico y moral de esas culturas enfrentadas y sacar algunas conclusiones[212]. A través de este análisis llegan a describir una serie de antítesis y contraposiciones que muestran la tensión polar entre ambos bloques. Es posible entonces hacer una "iconografía regional"[213] en el sentido en que emplea esta expresión Gottmann[214]. Consistiría en agrupar la totalidad del globo por espacios geográficos, cada uno de los cuales quedaría caracterizado por una forma específica de existencia humana, la cual se manifiesta en las formas de vida pública y privada, en los signos, en las abreviaturas, en los recuerdos históricos, mitos, leyendas, símbolos, tabúes, etc. A través de la confección de iconografías regionales se ha llegado a la conclusión de que, según la contraposición mencionada antes, el Oriente es hostil a la plástica mientras que el Occidente la cultiva.

Sin embargo, según Schmitt, aunque el análisis de la tensión oriente-occidente es apropiado no es suficiente. Es necesaria otra clave interpretativa, porque en el dilema entre ambos frentes, oriental y occidental, no se agota todo el problema del mundo[215]. Además, la distinción entre Oriente

210. *Ibidem*, p. 264: "Según la Biblia Dios ha asignado a los hombres la tierra firme como lugar habitable, mientras que ha reducido el mar al límite de ese espacio habitable. Éste acecha como continuo peligro y amenaza. La bondad de Dios contiene el mar, para que no nos devore como en un diluvio. El mar es extraño y enemigo para las personas. No es un espacio habitable. Según la Biblia el espacio habitable es sólo la tierra firme".

211. *Ibidem*, p. 265: "Ya lo ha oído: ¡ya no existirá el mar! En la nueva tierra no hay océanos. Con el pecado y la maldad desaparece también el mar. Éste es el final del Nuevo testamento. Desde el relato de la creación del primer Libro de Moisés hasta el final de la Revelación de San Juan contiene la Biblia la contraposición entre tierra y mar".

212. C. SCHMITT, "La tensión planetaria entre Oriente y Occidente", p. 4. También "Gespräch über den neuen Raum", pp. 268-269.

213. C. SCHMITT, "La tensión planetaria entre Oriente y Occidente", p. 5.

214. J. GOTTMANN, *La politique des Etats et leur Geographie*.

215. C. SCHMITT, *La Unidad del Mundo*, p. 22.

y Occidente es relativa, fluctuante, depende de la posición que se tome para determinarla:

> "La Tierra tiene un polo Norte y un polo Sur, pero no un polo Este y un polo Oeste. Para nuestro globo terráqueo la oposición geográfica Este-Oeste es fluida e indeterminada; es solamente 'la fluencia contrapuesta de un poco de noche y luz'. En relación geográfica con América, China y Rusia son el Occidente. En relación con China y Rusia, Europa es a su vez el Occidente. Desde el punto de vista puramente geográfico, no se da aquí ni siquiera una tensión polar, ni mucho menos la explicación razonable de una hostilidad global, ni la posibilidad de un conocimiento de su especial estructura"[216].

Lo que aportan estas investigaciones a la concepción schmittiana de la historia, no es tanto el que se halle un rasgo u otro como característica de esa tensión polar, sino más bien la comprobación de que no existe una localización histórica concreta sin alguna especie de *visibilidad*[217]. Es decir, que donde hay un asentamiento, allí necesariamente hay iconos e iconografía. Es decir, la historia del *nomos* es correlativa a la historia de la cultura en general.

En vez de la tensión polar, Schmitt propone la mencionada entre tierra y mar, que lleva en sí la referencia a un *nomos* de la tierra, como clave interpretativa fundamental. Desde antiguo se ha tomado en cuenta la relación entre ambos elementos, y aún en el siglo XIX se representaban las relaciones entre Inglaterra y Rusia como la lucha entre un oso y una ballena[218]. Existen dos nombres míticos para esta tensión, que aparecen en el libro de Job (Capítulos 40 y 41), a saber: *Leviathan*, como poderosa ballena, y *Behemoth*, como un monstruo terrestre. Los cabalistas representaban la imagen del bloqueo de una potencia terrestre por una marítima como la lucha entre ambos animales. La representación judía de la Historia Universal es mítica pero tiene un correlato real[219]. A lo largo de la historia, las potencias marítimas siempre han aparecido como forjadoras del desarrollo. Así, por ejemplo, Venecia que surgió como potencia naval en el

216. C. SCHMITT, "La tensión planetaria entre Oriente y Occidente", p. 3. También en, "Gespräch uber den neuen Raum", p. 268. También en "Der neue Nomos der Erde", pp. 8-9.

217. C. SCHMITT, "La tensión planetaria entre Oriente y Occidente", p. 5.

218. C. SCHMITT, *Tierra y Mar*, p. 16.

219. *Ibidem*, p. 17. También en "Gespräch über den neuen Raum", p. 264.

ámbito de la cristiandad[220] o más tarde Inglaterra con su decisiva supremacía marítima[221]. Fue ella quien detentó el movimiento del giro hacia el mar con el que culminó la primera parte de la revolución espacial planetaria. En este momento se modificaron las relaciones de Inglaterra con el resto del mundo. Se trataba de la transformación del *Leviathan*, el gran pez, en una gran máquina[222]. Así surgió la revolución industrial[223]. Existe una relación entre el mar y la técnica que condicionó que el nacimiento de la revolución industrial acaeciera en un pueblo de existencia marítima:

> "En el núcleo de una existencia terrena está la casa. En el núcleo de una existencia marítima el viaje en un barco, el cual es en sí un medio mucho más tecnificado que la casa. (...). El orden terráqueo, en el centro del cual está la casa, tiene una relación con la técnica diferente a la que tiene un modo de existencia en cuyo centro está el barco"[224].

La vida en el mar requiere un desarrollo mucho mayor de la técnica. Los ejemplos mencionados permiten ver hasta qué punto es posible entender los acontecimientos históricos desde la contraposición tierra-mar. Ahora es preciso preguntarse acerca de su sentido. En primer lugar hay que decir que no se trata de una lucha entre dos elementos naturales:

> "(...) el *nomos* de la tierra sería privado de su específico aquí y ahora si los elementos tierra y mar de los cuales estamos hablando debieran ser entendidos solamente como un trozo de naturaleza y de tensiones naturales"[225].

Si los consideramos como ámbitos simplemente naturales, no son capaces ni de hostilidad ni de amistad, del mismo modo que no se podría decir en ese caso que los habitantes del mar son enemigos o amigos de los de la tierra.

220. C. SCHMITT, *Tierra y Mar*, p. 20.
221. *Ibidem*, p. 94. También en "Gespräch über den neuen Raum", p. 273.
222. *Ibidem*, p. 103.
223. *Ibidem*, pp. 272-278.
224. *Ibidem*, pp. 276-277.
225. C. SCHMITT, "La tensión planetaria entre Oriente y Occidente", p. 12.

"Para una enemistad que se determinara en general por la contraposición entre tierra y mar, no hay aquí ningún espacio"[226].

Entre la tierra y el mar no se da una enemistad propiamente dicha porque son sólo elementos naturales que se excluyen. La relativa "enemistad" de la que puede hablarse entre ambos no viene de su naturaleza, ni de la naturaleza de los animales que habitan ambos elementos, pues al habitar mundos distintos, al "no encontrarse" no puede surgir entre ellos la hostilidad, sino de la relación del hombre con cada uno de esos elementos físicos. Si de algún modo tierra y mar se convierten en enemigos es por ser utilizados como medio de soporte de una amistad o una enemistad entre hombres.

Entre animales que viven en un mismo espacio sí se puede hablar de hostilidad. Sin embargo, la hostilidad que en ocasiones existe entre los animales, es muy diferente de la que existe entre los hombres[227]. Así, por ejemplo, entre el perro y el gato hay una hostilidad invariable. El perro es hostil al gato, pero no, en sentido estricto, enemigo, porque no es capaz de captar la naturaleza de éste. Su contraposición es fruto necesario del instinto. Sin embargo, los hombres son capaces de negar al enemigo, en el caso extremo, la cualidad de hombre. Así, podemos decir que la enemistad entre los hombres pone de manifiesto algo del hombre que no poseen los animales, a saber: su trascendencia. Citamos a Schmitt en este punto:

"La enemistad entre los hombres implica, en comparación con la relación entre los animales, una tensión, que trasciende con mucho lo natural. Entre los hombres siempre late lo trascendente. Llámese trascendente o trascendental. Se puede llamar 'espiritual' a este suplemento o 'plus' y, si se quiere, ilustrarlo con la frase de Rimbaud: '*Le combat spirituel est aussi brutal que la bataille d'hommes*'. En todo caso, la enemistad entre los hombres es capaz de especiales grados y aumentos"[228].

Esta hostilidad humana tiene su punto culminante en las guerras civiles o de religión. En un momento de hostilidad extrema se declara al

226. C. SCHMITT, "Gespräch über den neuen Raum", p. 267.

227. C. SCHMITT, "La Tensión planetaria entre Oriente y Occidente", p. 12. También en C. SCHMITT, "Gespräch über den neuen Raum", p. 267.

228. C. SCHMITT, "La Tensión planetaria entre Oriente y Occidente", p. 14.

enemigo criminal, se le considera "fuera de la ley" y, dado que la ley parece ser el modelo de humanidad, inhumano. Sin embargo, no siempre han de darse hostilidades extremas. Este es el caso de la historia de la tensión entre tierra y mar. Esta tensión no sólo ha producido batallas navales, sino que también ha hecho posible la revolución industrial y el desarrollo del comercio.

Se pueden dar dos interpretaciones de la tensión histórica: la polar y la dialéctica[229]. Tensión polar es la que encontramos en Schiller, Goethe y Jünger. Implica la simultaneidad de los contrastes que la componen. Se trata de una simultaneidad que se repite de continuo y con una estructura siempre igual. Es una especie de eterno retorno. Por tanto, la verdad de las oposiciones polares es eternamente verdadera. Ahora bien, si la historia es realmente así, no sería más que un trozo de naturaleza y no se podría hablar de una hostilidad entre tierra y mar en el sentido antes mencionado.

> "Los elementos en el sentido de la mera naturaleza se separan y se unen de nuevo, se mezclan y se separan. Se desplazan y se transforman en su incesante movimiento circular de metamorfosis que siempre propone nuevas formas y manifestaciones a una tensión polar en el fondo siempre igual. La actual oposición entre Este y Oeste sería pues la manifestación de una eterna circulación de *élites*, de problemas y de iconografías"[230].

Frente a la interpretación polar, propone Schmitt la concepción dialéctica, que lleva consigo la consideración de la historia como sucesión de tomas de la tierra, fruto de la capacidad de los hombres y los pueblos para esa acción. La dialéctica aquí no puede ser comprendida ni como una lógica universal de los conceptos ni como un sistema de leyes del curso histórico. No es posible una teoría universal de la historia, porque no existe un curso funcional de la misma. El pensamiento de la historia sólo puede pensar situaciones únicas y, por tanto, verdades únicas. La palabra dialéctica significa aquí la estructura pregunta-respuesta de todas las situaciones y acaecimientos históricos[231]. Una situación histórica sólo se

229. *Ibidem*, p. 10.
230. *Ibidem*, p. 11.
231. *Ibidem*, p. 14.

puede comprender como una "llamada del tiempo" –*Anruf der Zeit*[232]– y como una respuesta de los hombres a esa llamada:

> "Cada palabra humana es una respuesta, cada respuesta recibe su sentido de la pregunta a la que ella responde y carece de sentido para todo aquél que no conozca la pregunta. El sentido de la pregunta estriba, a su vez, en la situación concreta en que se plantea"[233].

Esta idea había sido expuesta por Collingwood[234], la *Question-Answer-Logic*, y perseguía el superar el positivismo naturalista. Sin embargo, Collingwood estaba demasiado centrado en el concepto de ciencia del siglo XIX para superar la interpretación psicológico-individualista del esquema pregunta-respuesta. No se trata de que un hombre o un conjunto de hombres planteen una pregunta, sino de que la misma historia consiste en preguntas y respuestas concretas. También Toynbee[235] había escrito en este sentido, refiriéndose a la estructura *Challenge-Response* de la historia de la cultura. Habla de más de veinte civilizaciones, para cuya caracterización es preciso plantearse la llamada de la historia que les dio vida, y su respuesta a la misma. En opinión de Schmitt, Toynbee, sin embargo, al inclinarse a la formulación de leyes generales, ha caído en la trampa puesta a todo pensar histórico, que es el perder de vista la unicidad nuclear de todo lo histórico[236].

Si se quiere encontrar el verdadero pensamiento histórico es preciso librarse de la corriente del saber del siglo XIX que ambiciona generalizaciones siempre alejadas de la realidad, ejemplo de las cuales son el

232. C. SCHMITT, "Gespräch über den neuen Raum", p. 274.

233. C. SCHMITT, "La Tensión planetaria entre Oriente y Occidente", p. 15.

234. R. G. COLLINGWOOD, *An Autobiography*, Oxford University Press 1939. El lugar concreto en que trata el tema son las pp. 29-43. También en *The Idea of History*, Clarendon Press, Oxford, 1946, en la última parte, al tratar de la evidencia del conocimiento histórico. Y en *The New Leviathan or Man, Society, Civilisation and Barbarism*, Oxford 1942. Cit. en SCHMITT, "La Tensión planetaria entre Oriente y Occidente", p. 15.

235. A. TOYNBEE, *The World and the West*, Oxford University Press, 1953. Cit. en Schmitt, La tensión planetaria entre Oriente y Occidente, p. 16.

236. C. SCHMITT, "La Tensión planetaria entre Oriente y Occidente", p. 16. También en "Gespräch über den neuen Raum", p. 277.

pensamiento de Comte, de Marx o de Spengler[237]. Frente a ella la propuesta de Schmitt:

> "Cuando los hombres perciben la pregunta y la llamada de la historia y tratan de responder con su conducta y sus hechos, se aventuran a la gran prueba de la capacidad histórica y quedan marcados por un tribunal. En una palabra, pasan del estado de naturaleza al estado de historicidad"[238].

Así pues, no está hablando de una dialéctica en sentido hegeliano[239], sino de la complementariedad de la estructura pregunta-respuesta en cada uno de los acontecimientos históricos, que logra la unicidad del sentido de la historia en cada uno de ellos.

Un ejemplo de esta lógica histórica son la casa y el barco como respuestas distintas a llamadas diferentes de la historia:

> "El barco es el núcleo de la existencia marítima de los hombres como la casa es el núcleo de su existencia terrestre. Barco y casa no son antítesis en el sentido de una tensión polar, sino diferentes respuestas de una llamada distinta de la historia"[240].

Es preciso hacer aún otra distinción. La pregunta es una llamada, pero aquí llamada no significa impulso. Impulso es más bien una necesidad artificial producida por el progreso, por la técnica. El impulso se adelanta a la llamada de la historia, es artificial. Del mismo modo que no es pregunta, tampoco se puede esperar de la técnica una verdadera respuesta. Muchas veces supone más una paralización que una apertura a nuevos espacios[241].

237. C. SCHMITT, "La Tensión planetaria entre Oriente y Occidente", p. 17.

238. *Ibidem*, p. 15.

239. *Ibidem*, 16-17: "La dialéctica de la historia de Hegel encierra bastantes posibilidades de alcanzar la auténtica unicidad del acaecer histórico (...). Pero en la gran sistemática vuelve a perderse fácilmente la unidad, y el acontecer histórico se transforma en un puro proceso racional".

240. *Ibidem*, p. 22.

241. *Ibidem*, p. 28: "(...) es cierto que la técnica desencadenada produce un inmenso potencial de impulsos. Pero impulso y llamada no es lo mismo (...). Veo que el desencadenamiento de la técnica antes encierra al hombre que le abre nuevos espacios. La moderna técnica es provechosa y necesaria. Pero está muy lejos de ser todavía hoy una respuesta a una llamada. Satisface necesidades siempre nuevas, provocadas en parte por ella misma. Por lo demás ella misma está puesta en duda y no es por eso una respuesta (...). Domar la técnica desencadenada sería, por ejemplo, la obra de

Sólo las auténticas decisiones, es decir, las respuestas, hacen la historia. Lo demás son juegos arbitrarios que, aunque ocurren en ella, no entran a formar parte de su historicidad. Cuando una decisión no se puede comprender como la respuesta reflexiva del hombre, tampoco pasa a ser, a su vez, llamada que pueda suscitar respuestas posteriores precisamente porque en verdad no ha entrado a formar parte de la historia, no ha provocado un auténtico *diálogo*. A lo sumo será un impulso.

Así, puede parecer que el futuro histórico, el nuevo *nomos* de la tierra, se ha de realizar en un nuevo espacio, a saber, el espacio cósmico. Es la técnica la que ha abierto al hombre esa nueva posibilidad, ese nuevo ámbito de la vida. Sin embargo, en opinión de Schmitt, esa no es ninguna llamada de la historia[242].

INTERMEDIO: *El paso del* nomos *al derecho*

La toma de la tierra es un acto de voluntad (interioridad del hombre) que ordena a la "mano" (sensibilidad humana) el convertir en propio lo que nos ha sido entregado para la vida. Pero la orden de la voluntad es siempre mediada por el intelecto; el cual formaliza todo lo que ve, ilumina la realidad al mismo tiempo que la limita: la forma es luz y es límite.

Para el ser humano no apropiarse de la realidad significa no realizar lo que la naturaleza le pide, es idéntico con el no humanizarse. Así pues, la toma de la tierra, el *nomos*, es un acto profundamente humano y al que el hombre, por tanto, tiene derecho, pues es un deber suyo. Al ejercitar ese derecho potencial surgen inevitablemente conflictos por razón del carácter siempre limitado y limitante de la apropiación humana. Donde hay límites,

un nuevo Hércules. En esa dirección espero yo la nueva llamada, el *Challenge* de la actualidad". Y en otro lugar: "Solamente cuando los nuevos espacios hayan encontrado la medida inmanente que corresponda a aquellas exigencias, el equilibrio de los grandes nuevos espacios podrá funcionar. Entonces se verá qué naciones y pueblos tuvieron la fuerza suficiente para mantenerse en el desarrollo industrial y quedarse fieles a sí mismos, y, por otra parte, qué naciones y pueblos perdieron su faz, porque sacrificaron su individualidad humana al ídolo de una tierra tecnificada". C. SCHMITT, "El Orden del Mundo después de la Segunda Guerra Mundial", p. 36.

242. C. SCHMITT, "Gespräch über den neuen Raum", p. 279: "¿Dónde está la llamada o el reto del cosmos? Escucho y veo sólo que ellas desesperadas con los medios y métodos de una técnica desaherrojada llama a los espacios del cosmos y con todo poder buscan penetrar. Pero no oigo ni una llamada ni un reto (...)".

hay conflicto posible. De este modo el derecho concreto viene requerido por el derecho potencial. Cada uno tiene un derecho potencial a hacerse con una tierra, pero ese derecho no es un derecho actual o concreto hasta que los conflictos que surgen de la inmediata toma de la tierra no son resueltos por el derecho concreto y actual.

Por consiguiente, el derecho "actual" o "positivo" viene a resolver los conflictos que surgen en la esfera del "habitar" común de los hombres en la tierra, como después la política vendrá a solucionar un conflicto en el plano jurídico.

CAPÍTULO II

EL *NOMOS* COMO ACTO FUNDADOR DE DERECHO

El pensamiento schmittiano acerca del derecho es difícil de reconstruir por la cantidad y variedad de los escritos en que está expuesto. A estas dos circunstancias se añade otra y es que Schmitt pensaba al hilo de los acontecimientos históricos. Todo ello hace que su teoría no sea un todo compacto y cerrado, sino un conjunto de ideas que es menester ordenar. Estos factores contribuyen a que muchas veces sus escritos parezcan sembrados de confusión y sin relación entre ellos. Se puede comprender que se le haya tachado de "ocasionalista"[1] y a su pensamiento de "*bewegliches Denken*"[2].

Si bien es cierto que es una característica de todo el pensamiento schmittiano la reflexión motivada por la experiencia concreta, es posible, no obstante, diferenciar los escritos más teóricos de aquéllos otros de carácter puntual que hacen referencia inmediata a los acontecimientos históricos del momento, por lo que no tienen un interés central para este trabajo. Una vez analizados los primeros no se puede sin más afirmar que su pensamiento cambiara circunstancialmente[3]. De lo que sí se puede ha-

1. K. LÖWITH, "Der okkasionelle Dezisionismus von Carl Schmitt", p. 37.

2. K. LÖWITH, "Politischer Dezisionismus", p. 47: pensamiento cambiante".

3. En este punto se dividen las opiniones. Ciertos comentaristas de los escritos de Schmitt dirán que su pensamiento cambia circunstancialmente, como es el caso de K. Löwith, arriba citado. Otros, la mayoría, distinguen periodos, por ejemplo, C. GRAF VON KROCKOW en *Die Entscheidung* o H. QUARITSCH en *Posittionen und Begriffe Carl Schmitt*. Otros intentan dar unidad a su

blar es de una evolución que se desarrolla a veces con apariencia de contradicción pero que en sus líneas fundamentales supone un intento de complementar unos escritos con otros[4].

Para obtener una mayor claridad y posibilidad de análisis ha habido intentos de estructurar el pensamiento de Schmitt acerca del derecho en etapas: bien en tres, normativismo, decisionismo y orden concreto; bien en dos, decisionismo y orden concreto. Sin embargo, existe también la posibilidad de aclaración y precisión de cada una de las partes de su teoría a través de una interpretación comprehensiva de sus obras, es decir, buscando una unidad en su complementariedad. Es posible dar unidad a esos escritos si se encuentra el hilo conductor que orienta el despliegue de su pensamiento y que permite elaborar un desarrollo armónico del mismo solucionando contradicciones y paradojas. Esta última posibilidad es la que estudiaré a continuación. (Como orientación de ese estudio se ha realizado el esquema que aparece en la página siguiente).

Para ello es preciso eludir dos de los prejuicios que ensombrecen la obra de Schmitt, a saber, el ya citado ocasionalismo y el decisionismo. Con este fin haremos dos distinciones previas. La primera es casi trivial. Es preciso distinguir los escritos en que Schmitt hace teoría del derecho en general, es decir, los teóricos, en los que responde a la pregunta por el derecho, sus fuentes, su fundamento y cómo se constituye, de aquéllos otros referidos bien a la constitución de Weimar, bien al *Drittes Reich*, bien a las situaciones de posguerra, bien a la descripción del Estado Moderno[5]. En atención a esa distinción, por ejemplo, habría que diferenciar el

pensamiento, como es el caso de P. SCHNEIDER en *Ausnahmezustand und Norm*, R. MEHRING en *Pathetisches Denken: Carl Schmitt Denkweg am Leitfaden Hegels. Katholische Grundstellung und antimarxistische Hegelstrategie*, o M. KAUFMANN en *Recht ohne Regel? Die philosophischen Prinzipien in Carl Schmitts Staats- und Rechtslehre*.

4. El mismo Schmitt indica en el prólogo a la edición de 1969 de *Gesetz und Urteil,* C. H. Beck'sche Verlag, München: "El tratado 'Gesetz und Urteil' del año 1912 concierne a la decisión judicial y su autonomía frente a la norma, a cuyo contenido jurídico-material apela para su fundamentación. La consiguiente reflexión sobre el sentido propio de la decisión como tal condujo después ('*Die Diktatur*' 1921, '*Politische Theologie*' 1922, *Der Hüter der Verfassung* 1931, *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens* 1934) al conocimiento general de que la esfera total del derecho no sólo se estructura en normas, sino también en decisiones y en instituciones (órdenes concretos)". (Prólogo)

5. Tanto en este capítulo como en los que le siguen tengo en cuenta la distinción entre los términos: estado y Estado. Con el primero designo el status de la unidad política, cualquiera que sea su forma. Con el segundo designo el status de la unidad política cuya forma es aquella correspondiente al Estado Moderno. Tal distinción está en la línea iniciada por O. Brunner, continuada por Schmitt y ratificada por la escuela de la "historia de los conceptos". Vid. voz *Staat* en

estado como el *status* de la unidad política que puede adquirir una forma entre varias posibles[6], del Estado como una forma histórica concreta de unidad política, ya sea el Estado Moderno o sus derivaciones, ya el Estado nacional-socialista[7], ya cualquier otro modelo de Estado.

La segunda es fundamental tanto para reconducir a la unidad la serie de cambios que aparecen en las publicaciones teóricas acerca del derecho, como para entender que la decisión schmittiana no es un puro decisionismo. Es la distinción que él mismo hace en *Politische Theologie*[8] entre concepto de derecho (lugar de la idea de derecho, *Rechtsidee*), orden jurídico (lugar de la norma, *Rechtsnorm*) y realidad jurídica (lugar de la realización del derecho, *Rechtsverwirklichung*), que lleva en sí la idea de transformación y apela a la mediación que supone la interposición de una autoridad (*auctoritatis interpositio)*[9]. La convicción de que existe un salto de dimensión entre lo que se declara como derecho y su realización, es una nota común en los escritos schmittianos[10]. El derecho no se hace efectivo inmediatamente, necesita de una mediación personal, de alguien que lo haga valer. Las decisiones son, por tanto, tan necesarias al derecho como

Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Band 6, (pp. 1-154), pp. 5-6.

6. Así dice SCHMITT en *Über die drei Arten des Rechtswissenschaftlichen Denkens*, p. 41. *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica*, p. 46: "Con la caída de los múltiples órdenes feudales y del pensamiento del orden correspondiente, aparece desde el S. XVI el orden estatal como un orden único que absorbe los demás órdenes".

Ver también los siguientes lugares en los escritos de C. SCHMITT: "Staat als ein konkreter, an eine geschichtliche Epoche gebundener Begriff", 1941; *Glossarium*, p. 19; *Völkerrechtliche Großraumordnung*, p. 53.

7. Este último es el caso en el libro *Staat*, *Bewegung*, *Volk*, 1933.

8. C. SCHMITT, *Politische Theologie*, p. 28 y p. 39.

9. Vid. C. SCHMITT, *Politische Theologie*, p. 41. También en la p. 39 se refiere a este punto, *Teología Política*, p. 42: "El hecho de que la idea jurídica no sea de suyo capaz de trasponerse se desprende de la simple circunstancia de que no indica quién ha de encargarse de su aplicación. Cada transformación implica una 'auctoritatis interpositio'". Aparece esta característica claramente expresada en SCHINDLER/SCHOLZ, "Die Theologie Carl Schmitt", en J. TAUBES, *Der Fürst dieser Welt*, (pp. 153-173), p. 161: "El hiato entre derecho y orden jurídico o realidad jurídica debe ser superado en otro 'estado' a través de la transformación (de la idea jurídica) y, para eso se necesita de una 'auctoritatis interpositio'".

10. Así dice SCHMITT en *La Dictadura*, p. 248: "(...) el problema fundamental de la teoría del Estado, (que) es la oposición entre derecho y realización del derecho". Esta idea es constante en sus escritos teóricos acerca del derecho y está presente hasta el final. Así en : *Gesetz und Urteil*, p. 51; *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*, pp. 69-70, pp. 78-79 y p. 81; *Politische Theologie*, p. 39, p. 41 y p. 42; *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, p. 16.

las normas. Si no se tiene en cuenta esta distinción es comprensible la calificación de Schmitt como decisionista.

Además, hay que hacer mención al ambiente intelectual de la época en que Schmitt vive y piensa, dominado por el dualismo resultante de la convivencia del neokantismo en el que Schmitt se forma como jurista y el positivismo que proclama el triunfo de la objetividad empírica[11]. El reto que ofrece tal situación a la ciencia jurídica es hallar un puente que una ambas realidades. Ése será el intento de Schmitt.

Una vez hechas estas puntualizaciones, paso a describir qué significa el derecho en el conjunto de los escritos de Schmitt. Según la distinción formulada arriba comenzaré por analizar qué significa derecho como idea de derecho (I) y después qué significa orden jurídico como derecho realizado en un conjunto de normas (II). No me detendré, sin embargo, en cómo se realiza el derecho en la praxis jurídica aunque haré también alguna referencia colateral a ese ámbito de realización del derecho. Siguiendo la tesis central de este libro, se mostrará que sólo en la conexión con el *nomos* es posible dar razón de la realidad jurídica.

I. EL CONCEPTO DE DERECHO

Como se vio en el capítulo anterior, el *nomos* es una acción originaria, la condición que posibilita la convivencia humana en una tierra, de modo que toda la novedad posible que pueda surgir de esta convivencia humana, sigue remitiendo a aquella acción que la hizo posible, a un *nomos*[12]. También la investigación acerca del origen del derecho, ha de emprenderse desde la toma originaria de la tierra[13].

11. Describe M. Nicoletti el ambiente intelectual del momento del siguiente modo: “El dualismo se representaba a finales del XIX y comienzos del XX como la única perspectiva en la que parecía posible conservar ‘el valor del espíritu’, combatir el triunfo de la objetividad empírica, tal como la proclamaba el positivismo, luchar contra el relativismo que había quebrado la cultura europea y amenazaba con destruirla. En esta perspectiva se unían y armonizaban la procedencia católica de Schmitt y el entorno neokantiano en el que creció. Tan fuerte como la afirmación de esa construcción dualista es en Schmitt el intento de encontrar un puente, una mediación, entre las dos orillas del dualismo”. “Die Ursprünge von Carl Schmitts Politische Theologie”, p. 109.

12. C. SCHMITT, “Nehmen, Teilen, Weiden”, p. 489.

13. Vid. P. SCHNEIDER, *Ausnahmezustand und Norm*, p. 32.

El *nomos* es principio –en sentido de *Prinzip* y no de *Anfang*, según la distinción hegeliana–. En tanto que el *Prinzip* es estático y dinámico a la vez, la vida que desde él se origina, además de conservar siempre la estructura fundamental del origen, permite en su seno el desarrollo de nuevas formas que no estaban totalmente dadas o determinadas al principio. El derecho es una nueva forma, en ese sentido.

Un grupo humano se asienta en una tierra y desarrolla una vida que consiste principalmente en relaciones de tipo económico, político, religioso, etc. En el espacio y en el tiempo esas relaciones toman determinada forma. A través de ella la tierra tomada se convierte en un trozo de tierra ordenada. En ese orden está ya prefigurado el derecho[14]. Esto es lo que Schmitt quiere decir con su afirmación de que la toma de la tierra es un acto primitivo que establece un derecho[15]. Esta constatación es el punto de partida de un arco que culminará en la concepción del derecho como un orden concreto.

Al hablar del derecho nos situamos en el segundo momento del *nomos* en el que éste no aparece sólo como asentamiento en sentido estricto, sino como desarrollo de la vida de un grupo humano sobre una tierra en lo que se refiere a su división y distribución y, por tanto, en lo que atañe al modo de ordenar el espacio. La característica fundamental del derecho que se define desde el marco de un *nomos* de la tierra es la unidad en él de orden y posición (*Ordnung* y *Ortung*). Del mismo modo que el espacio concreto se crea desde los elementos y las distancias que lo forman, el espacio vital se crea con la vida de un pueblo sobre una tierra, la cual supone una situación espacial y un orden[16]. Por ejemplo, a una institución como la familia le pertenece la casa y el "*Hof*", la hacienda, el ámbito de trabajo para el sustento familiar[17]. La vida de una familia crea un orden y una posición en el espacio.

Para explicar la conexión entre derecho y tierra se remonta Schmitt al lenguaje mítico en el que se caracteriza a la tierra como "madre del derecho"[18], y esto por tres razones. En primer lugar, la tierra contiene una

14. *Ibidem.*

15. C. SCHMITT, *Der Nomos der Erde*, p. 16 y p. 42.

16. C. SCHMITT, *Völkerrechtliche Großraumordnung*, p. 65: "El espacio como tal no es un orden concreto. Sin embargo, cada orden concreto y cada comunidad tiene lugares y contenidos espaciales concretos. En este sentido se puede decir que cada institución jurídica tiene en sí su concepción espacial y lleva con ella su medida interna y su límite interno".

17. *Ibidem*, pp. 65-66.

18. C. SCHMITT, *Der Nomos der Erde*, p. 13.

medida interna, dada, que no depende de ninguna acción exterior y posterior a ella misma. Una muestra de esta medida interna es el fruto que da como "respuesta" o medida del cultivo. En segundo lugar, la tierra permite determinar posiciones porque es suelo firme. La relación espacio-posición que se da en la tierra, no se da en el mar ni en el aire. Así, por ejemplo, mientras que en el mar no es posible trazar ninguna línea, ninguna marca real, en la tierra habitada se pueden observar surcos, límites, campos, etc. En tercer lugar, dentro de esos límites de la tierra se asienta la convivencia humana, la sociedad, cuyo primer símbolo significativo visible es la casa. Teniendo en cuenta estas tres propiedades se puede establecer una triple relación entre tierra y derecho:

> "(...) la tierra está unida al derecho de manera triple. Lo contiene en sí misma como premio del trabajo; lo revela en sí misma como límite firme, y lo lleva sobre sí misma como *signo público de orden*"[19].

El derecho comprende este primer momento del aparecer del orden de la vida de un grupo humano sobre una tierra. Está intrínsecamente relacionado con el espacio, precisamente porque lo primero que el hombre hace es habitar la tierra. El derecho es la publicidad de un orden, del orden de ese habitar. Ahora bien, este orden viene con la toma de la tierra, pero no es idéntico con ella. El *nomos* es principio de orden, el derecho es el orden mismo para cada momento histórico concreto y para cada toma de la tierra particular, es el momento del *teilen*. La ocupación de la tierra precede lógica e históricamente a esa ordenación. La tierra contiene, dice Schmitt, el orden inicial del espacio, la primera división, el origen de toda ordenación concreta posterior y de todo derecho ulterior[20]. De aquí se deduce que todo ordenamiento fundamental en su origen fuera espacial[21]:

> "(...) toda la propiedad y todo el ordenamiento jurídico están condicionados por el suelo y se derivan de una adquisición originaria del suelo de todo el globo terrestre"[22].

19. C. SCHMITT, *El Nomos de la Tierra*, p. 16.
20. *Ibidem*, p. 19.
21. C. SCHMITT, *Tierra y Mar*, p. 74.
22. C. SCHMITT, *El Nomos de la Tierra*, p. 23.

Comienza siempre por una medición y distribución del suelo, como señalamos en el primer cap. El *teilen*, tiene el sentido de *divisio primaeva –Ur-teil–*, origen de posteriores particiones y distribuciones[23].

Aunque una Constitución parezca algo alejado de un orden espacial nacido de una toma de la tierra, sigue siendo en lo fundamental un *nomos*. Son palabras de Schmitt:

> "Todo ordenamiento fundamental es un ordenamiento espacial. Se habla de la Constitución de un país o de una parte del mundo como de su ordenamiento fundamental, de su *nomos*"[24].

Hasta tal punto es así, que un cambio de Constitución se corresponde con un cambio en el *nomos* y viceversa[25]. La ley divisoria de lo mío y lo tuyo, es el suelo –dice parafraseando a Kant[26]–, no es una ley positiva en el sentido de una codificación estatal posterior o del sistema legal de una Constitución, sino la consecuencia de una toma de la tierra[27].

De todo lo dicho hasta ahora se sigue que la toma de la tierra tiene, en el aspecto jurídico, un carácter categórico[28]. Funda derecho en un doble sentido: hacia dentro y hacia fuera del territorio limitado. Hacia dentro se crea el orden de las relaciones de propiedad. Hacia fuera, el grupo que toma una tierra se sitúa frente a otros grupos que han realizado un asentamiento y que están constituidos como un poder sobre la propia tierra.

Con estas reflexiones acerca de la relación entre el *nomos* y el derecho, sitúa Schmitt definitivamente a éste último en medio del ser, lo pone en la realidad concreta[29]. Esta orientación, latente desde el comienzo de su producción culmina en esa relación. El derecho es un orden concreto, una ordenación de las personas en la esfera del trabajo y del habitar[30].

23. C. SCHMITT, "Nehmen, Teilen, Weiden", p. 491.

24. C. SCHMITT, *Tierra y Mar*, p. 74.

25. Literalmente dice en "Nehmen, Teilen, Weiden", pp. 502-503: "La continuidad de una Constitución es reconocible en tanto la primera toma de la tierra es conocida y reconocida".

26. C. SCHMITT, *Der Nomos der Erde*, p. 18.

27. *Ibidem*, p. 18.

28. *Ibidem*, p. 17.

29. Vid. P. SCHNEIDER, *Ausnahmezustand und Norm*, p. 41 y 276.

30. Vid. H. SCHMIDT, "Der Nomosbegriff bei Carl Schmitt", p. 94.

Lo que acabamos de describir como la postura fundamental de Schmitt en lo referente al origen del derecho sólo fue alcanzado tras una larga investigación acerca de qué es realmente el derecho. La historia de esa búsqueda es lo que exponemos a continuación en dos apartados. El primero describe la trayectoria inicial, el segundo, la postura definitiva en lo referente a la conceptualización del derecho.

1. “Recht” y “Macht”. *Primeros pasos en la conceptualización del derecho*

1.1. *El valor del Estado y la importancia del individuo*

Ese es el título[31] de una de las primeras obras de Carl Schmitt, su *Habilitation*, y data de 1914. Es controvertida porque parece defender en ella una postura contradictoria con la de sus escritos posteriores. Toma el punto de vista de un normativismo jurídico[32]. Sin embargo, a través de algunas distinciones podemos salir de la aparente contradicción.

Lo primero que se debe tener en cuenta es que lo habitual en un ejercicio de habilitación no es proponer una teoría original y propia acerca del tema que se trata. Me parece que es ésta también la circunstancia de esa obra. Schmitt se coloca en el contexto de un Estado del cual él mismo toma distancia, el Estado liberal. Ahora bien, una vez situado en ese contexto trabaja como si fuera su propia posición[33]. Es una especie de ficción, no lejana del modo de proceder en sus *Schattenrisse*, publicados sólo un año antes. La descripción extrema de una realidad como modo de crítica: la ironía. A pesar de esa ficcionalización, en esa primera obra lanza ya algunas de las tesis de las que no se separará en el curso de sus escritos. La clave para encontrar una unidad entre esta obra y las posteriores está en

31. *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen.*

32. Isensee señala cómo en la primera época de su andadura, estuvo Schmitt atrapado no sólo por el decisionismo, sino también por el normativismo jurídico. Vid. “Aussprache” en J. KAISER, “Konkretes Ordnungsdenken”, p. 338. En el mismo sentido habla M. SCHMITZ, *Die Freund-Feind Theorie Carl Schmitts. Entwurf und Entfaltung,* p. 79. En el mismo sentido ver L. A. BENTIN, *J. Popitz und Carl Schmitt. Zur wirtschaftlichen Theorie des totalen Staates in Deutschland*, pp. 81-85.

33. Una opinión similar es la de P. NOACK en *Carl Schmitt. Eine Biographie*, p. 31.

situarla correctamente dentro del esquema general de los escritos teóricos acerca del derecho.

En primer lugar es preciso señalar que esta obra describe el momento de conversión de la idea del derecho –derecho ontológicamente abstracto– (*Rechtsidee*) en derecho positivo –derecho ontológicamente concreto– (*Positives Recht*), es decir al derecho formulado en normas (*Rechtsordnung-Rechtsnorm*)[34].

En segundo lugar, es preciso contextualizarla históricamente en el marco del Estado de Derecho[35]. Como apuntábamos en las líneas anteriores, en absoluto propone Schmitt en este escrito un modo de concebir el derecho en general, una teoría propia acerca del mismo, sino que analiza la realidad del estado en la forma de Estado de Derecho con sus propios instrumentos, con un modo propio de conceptualizar[36]. El que lo haga de ese modo permite descubrir ya en este escrito temprano distinciones conceptuales que permanecerán en el curso del desarrollo de su pensamiento posterior[37].

34. C. SCHMITT, *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*, pp. 78-79: “Entre lo concreto y lo abstracto existe un vacío insuperable, que no puede ser zanjado por ningún paso paulatino. De ahí que se haga necesario, que en toda ley positiva ese momento de la mera positividad adquiera validez, por lo que en ciertas circunstancias es más importante el hecho que algo se haga una determinación positiva, que su contenido concreto”. La obra describe principalmente el hiato que existe entre abstracto y concreto en lo referente a la realización del derecho, el cual soluciona con la decisión. En ningún momento se plantea en este escrito el modo mismo del pensar jurídico, es decir, cómo la realidad se piensa jurídicamente, aunque da por supuesta la necesidad de recorrer esa etapa. Así cuando dice: “El pensamiento jurídico que debe servir a la transposición de la realidad a la regla, debe llegar a ser positivo (...)”. *Ibidem*, p. 78. A esa transformación, aquí sólo supuesta, es a la que se referirá años más tarde en *Über die drei Arten des Rechtswissenschaftlichen Denkens* y en *Der Nomos der Erde*. En este primer escrito no se ocupa de ese tema y, por ello, no puede haber una contradicción entre él y los posteriores que acabamos de citar. Lo que sí existen son desajustes, consecuencia de que la teoría de Schmitt acerca del derecho no está completa desde el principio y al irse desarrollando se matiza.

35. C. SCHMITT, *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*, p. 53: “El derecho es para el Estado, por emplear una expresión de S. Agustín (*de Civ. Dei* II 11. c. 24), ‘origo, informatio, beatitudo’. Por eso no hay más estado que el estado de derecho y todo estado empírico recibe su legitimación por ser el primer servidor del derecho”.

36. Del mismo modo lo expresa H. G. FLICKINGER en *Die Autonomie des Politischen: Carl Schmitt Kampf um einen beschädigten Begriff*, p. 2. También P. NOACK en *Carl Schmitt. Eine Biographie*, p. 31.

37. Por tanto, esta obra no es comparable –y en ese sentido no se puede establecer una contradicción entre ellas– con otras que, o bien hablen de otro momento en el desarrollo de la realización del derecho –por ejemplo del origen del derecho, o del pensamiento jurídico– o bien hablen en otro contexto, es decir, fuera del marco del Estado de Derecho.

En tercer lugar, sale al paso con ella a las teorías dominantes en el momento en el ámbito del pensamiento jurídico, en concreto, al pluralismo estatal[38] y al legalismo, es decir, a la conversión del Estado de Derecho (*Rechtstaat*) en Estado legal (*Gesetzstaat*)[39]. En este sentido el escrito supone la defensa del derecho frente al relativismo y el pluralismo, es decir, frente al legalismo. De ahí la insistencia, por otro lado no acostumbrada en Schmitt, en caracterizar al derecho como norma de normas, como auténtico soberano que antecede a cualquier poder y lo funda. Con esa definición de derecho pretende destacar la unidad del Estado de Derecho frente a la omnipotencia del poder fáctico puntual que se esconde tras las concepciones legalistas del Estado.

El valor del Estado y el significado del individuo es un escrito puramente teórico. La tesis que mantiene aparece ya en el prólogo y se repetirá constantemente: el Estado, en último término, encuentra su sentido en la tarea de realizar el derecho en el mundo[40]. El fin del Estado es solamente la realización del derecho, el cual precede al Estado y a todo poder[41]. Ahora bien, no existe derecho fuera del Estado, ni Estado fuera del derecho. El individuo encuentra su sentido y su lugar sólo dentro de la lógica de este hecho característico de la existencia del hombre moderno. Para describirlo establece la serie Derecho-Estado-individuo (*Recht-Staat-Individuum)*, en la que los términos se definen referencialmente del modo siguiente:

> "El derecho como pura norma no legitimada por hechos fácticos representa lógicamente el primer miembro de la serie"[42].

38. Así lo señala G. L. ULMEN en *Politischer Mehrwert*, pp. 276-277. Y más adelante, p. 278, afirma: "Su trabajo sobre el valor del Estado es una respuesta al reto pluralista".

39. *Ibidem*, p. 282: "Del mismo modo que Schmitt afirmaba la prioridad del Estado (en el *ethos* del derecho), se expresaba de modo crítico sobre la equiparación entre derecho y ley, derecho y estado en el paso del Estado de Derecho al Estado legal, que liberaba el camino para un valor absoluto y neutral y una representación de la legalidad libre de cualidades, sin contenido, formal y funcional".

40. C. SCHMITT, *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*. Lugares significativos en los que aparece esta tesis son las pp. 2, 52, 55 y 68.

41. *Ibidem*, p. 8: "(...) que el derecho precede al Estado". También en las pp. 46-48, 50 y 54 aparecen textos significativos al respecto.

42. *Ibidem*, p. 2.

> "(...) el Estado ejecuta la unión de ese mundo de pensamiento con el mundo de los acontecimientos de la realidad empírica y representa el único sujeto del *ethos* jurídico"[43].
>
> "El individuo como esencia empírica aislada desaparece para ser comprendido por el derecho y el Estado en su tarea de realizar el derecho e incluso para recibir su sentido y su valor en el desempeño de una tarea dentro de ese mundo cerrado según sus propias normas"[44].

Estas definiciones presuponen al derecho como variable independiente y el Estado y el individuo como variables dependientes, aunque en la investigación de Schmitt el Estado va a ser el protagonista precisamente en su función de mediación[45]. Visto desde el Estado el derecho es una abstracción que no se deduce de los hechos. Y no es posible realizar esa deducción porque existe un vacío insuperable entre el mundo de lo abstracto y el mundo concreto que sólo se puede salvar con la decisión[46].

Se pueden encontrar ciertas desarmonías entre esta obra y las posteriores, lo cual permite suponer que su pensamiento fue evolucionando, en lo que se refiere al concepto del derecho, hasta llegar a lo que en páginas posteriores describiremos como su postura fundamental. Sin embargo, se advierten ya ciertas tesis que se mantendrán hasta sus últimos escritos. La descripción de unas y otras permitirá a continuación hacer algunas reflexiones acerca de la teoría del derecho schmittiana que sirven de introducción a lo que se expondrá como su postura definitiva, el *konkretes Ordnungsdenken*. Enumero a continuación las tesis fundamentales:

a) En este escrito está hablando del derecho ontológicamente abstracto. Define el derecho, desde el marco del Estado de Derecho, como un pensamiento abstracto que no puede ser deducido de los hechos[47]. Está constituido solamente por normas puramente racionales que no llevan en

43. *Ibidem*, p. 2.

44. *Ibidem*, pp. 2-3.

45. *Ibidem*, p. 10: "Por el contrario, el interés de este libro consiste en la pregunta por el Estado, mientras que sobre el derecho sólo aplica aquello que se deriva de una definición filosófico jurídica del Estado". En el mismo sentido, *Ibidem*, p. 14.

46. En este punto pone de manifiesto M. Nicoletti la influencia de Hegel y Kant en Schmitt. Ver *Die Ursprünge von Carl Schmitt Politische Theologie*, pp. 117-118.

47. C. SCHMITT, *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*, p. 38.

sí ninguna voluntad ni ningún fin[48]. No hay espacio en él para algo que se salga de la ley[49]. Su esencia es la norma y la justicia; por tanto, es independiente de cualquier tipo de realidad[50]. Para el derecho sólo existe el mundo del derecho, de modo que él mismo es ajeno a su realización[51]. Para ello necesita de la voluntad del Estado.

Esta determinación del derecho como lógicamente abstracto no está enfrentada con el concepto de derecho que aparece en el pensamiento del orden concreto[52]. Y no lo está porque una y otra toman el derecho en dos momentos diferentes de su realización. En el caso de la obra que tratamos, está situado en el plano de la conversión de la idea del derecho en derecho positivo, es decir, analiza el modo como una norma adquiere vigencia. No se plantea el cómo surge racionalmente una norma, sino lo que significa la norma, ya formulada, para la esfera estatal[53]. Así puede decir:

> "Para el contenido, la forma o la justicia de la norma jurídica es indiferente lo que acontece de hecho en el mundo"[54].

El interés de Schmitt está, en este momento, como hemos dicho, en evitar el relativismo en el ámbito de la teoría del derecho y el pluralismo en el ámbito de la teoría del Estado. Por ello la tesis central será la ya mencionada de la imposibilidad de deducir el derecho de los hechos. Esta tesis será tenida en consideración hasta el final de sus escritos jurídicos[55] y

48. *Ibidem*, p. 34.

49. *Ibidem*, p. 36.

50. *Ibidem*, p. 39.

51. *Ibidem*, p. 35.

52. C. SCHMITT, *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, p. 23.

53. C. SCHMITT, *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*, p. 10: "(...) que el derecho como norma no puede ser deducido de los hechos (...)".

54. *Ibidem*, p. 56. También: "Si debe haber un derecho, entonces no puede ser deducido del poder, puesto que la diferencia entre derecho y poder no se puede salvar sin más ni más". *Ibidem*, p. 30. Y también: "(...) el derecho no se puede explicar por el poder, sino el poder por el derecho". *Ibidem*, p. 24.

55. Enumeramos a continuación algunos de los textos significativos que muestran los distintos matices referentes a este punto en cada momento: C. SCHMITT, *Gesetz und Urteil*, p. 3: "De lo que sucede no se sigue ciertamente lo debe suceder". C. SCHMITT, *Politische Theologie*, p. 27. *Teología política*, p. 31: "La relación entre el poder supremo en sentido fáctico y jurídico representa el problema fundamental del concepto de soberanía". C. SCHMITT, *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, p. 19. *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica*, p. 19: "Normatividad y facticidad son 'dos planos totalmente distintos'; el deber no se altera por el ser y,

está directamente relacionada con la aversión al naturalismo que aparece en los *Schattenrisse*[56].

b) En esta obra hace una crítica a lo que llama "teoría del poder" ("Machttheorie") en ciertos puntos, a los que más tarde se acercará. Así, por ejemplo, critica la siguiente afirmación:

> "Cualquier apelación a un derecho contiene la referencia a un poder"[57].

Sin embargo, esta afirmación podría integrarse perfectamente en su teoría de la Constitución donde afirma[58]:

> "En el fondo de toda normación reside una decisión política del titular del poder constituyente"[59].

c) Es constante en sus obras la distinción entre el derecho y la realización del derecho. Una norma no puede realizarse por sí misma, necesita de una voluntad que la haga valer[60]. Y ello precisamente porque –como ya mencionamos– entre lo abstracto y lo concreto existe un vacío insuperable, que no puede ser evitado con ningún paso paulatino en que se de una

según el pensamiento normativista, conserva su esfera invulnerable, al mismo tiempo que, en la realidad concreta, todas las distinciones entre justo e injusto, orden y desorden se convierten en supuestos fácticos de aplicación de la norma. Llegados a este punto, la facticidad y la objetividad del puro normativismo acaban siendo un absurdo jurídico que arruina y disuelve el orden". *Ibidem*, p. 36. *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica,* p. 40: "Ciertamente ese valer positivo es un hecho, una 'pura facticidad', no, naturalmente, una fuente de derecho (...)". Es conveniente distinguir en este punto entre real y fáctico. Lo real lleva en sí ya un orden, unas ciertas "leyes". Lo fáctico, sin embargo, es una pura posición de poder. Lo que Schmitt dirá al hablar del derecho como orden concreto es que al derecho le antecede una realidad pero no un poder. El poder, sin embargo, sí antecede a la positivización del derecho y a su realización. Se trata de pasos distintos.

56. Ver I. VILLINGER, *Carl Schmitts Kulturkritik der Moderne*, especialmente el comentario al *Schattenrisse* "Wilhelm Oswald".

57. C. SCHMITT, *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*, p. 27.

58. En este punto ambas obras son comparables porque en los dos casos de trata del momento positivo del derecho o de la transformación del derecho en positivo y porque, además, se encuentran ambas en el marco contextual del Estado de Derecho. Se ve en esa comparación una evolución de su pensamiento.

59. C. SCHMITT, *Teoría de la Constitución*, p. 27.

60. C. SCHMITT, *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*, p. 56 y p. 83.

situación semiabstracta o semiconcreta. Solamente la voluntad del Estado puede realizar esa tarea gracias a un acto de decisión soberana en el cual el Estado mismo se hace dependiente del derecho que pretende realizar[61]. El derecho es una esfera de pensamiento abstracto que no puede ser deducida de realidades ni puede ser inherente a realidades. Una realidad puede ser sólo objeto de la voluntad de realización del derecho. Lo que de ningún modo existe es deducción. El problema que aparece entonces es cómo unir los dos ámbitos. Schmitt encuentra la conexión en la voluntad del Estado[62]. Esta tesis será también una constante en las obras posteriores de Schmitt[63].

Pone Schmitt un ejemplo esclarecedor: La frase "ama a tu prójimo" no es una ley positiva, ni puede llegar a serlo. Si hubiera hombres honrados y valientes, que hicieran de ella, por un determinado tiempo un parágrafo –sería esto un hito en la legislación estatal–, entonces entraría en una esfera diferente y la impresión de verla en esa esfera de la vida sería también muy diferente[64].

Se pueden formular tantos derechos universales y objetivos como se quiera; sin embargo, dado que la norma no se realiza por sí misma, "esto es un modo fantástico de hablar"[65], sólo en el momento en que entra la voluntad concreta de un "quién", ese derecho ontológicamente abstracto deja de ser una idea de derecho y se hace positivo, dependiente de la voluntad que lo realiza y de la situación concreta.

Esta idea, como ya hemos dicho, atraviesa toda la concepción del derecho schmittiana y aparece a lo largo de toda su obra desde este primer momento[66].

61. *Ibidem*, p. 78.

62. *Ibidem*, p. 38.

63. Para verlo se pueden comparar los siguientes lugares: C. SCHMITT, *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*, p. 81y p. 78. C. SCHMITT, *Teoría de la Constitución*, p. 11. C. SCHMITT, *Politische Theologie*, p. 42. La necesidad de una transformación a través de la decisión aparece también en relación con la decisión judicial. C. SCHMITT, *Gesetz und Urteil*, p. 51. C. SCHMITT, *Über die drei Arten des Rechtswissenschaftlichen Denkens*, p. 16 y p. 25.

64. C. SCHMITT, *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*, p. 80.

65. C. SCHMITT, *Teoría de la Constitución*, p. 10.

66. El propio Schmitt lo señala ya en *La Dictadura*, p. 181: "La oposición entre norma jurídica y norma de realización del derecho (que) traspasa todo el derecho (...)".

d) Distinción entre la esfera ética y la del derecho. Es quizá en este primer escrito en el que más habla de esta distinción[67]. En pocos lugares más lo hace. Se puede considerar supuesta en las demás obras, precisamente por la ausencia de cualquier referencia a la ética en ellas[68].

Esta distinción es correlativa a aquélla otra entre libertad exterior e interior y a la imposibilidad de encerrar en un mismo concepto lo visible y lo invisible, lo temporal y lo eterno. La ética pertenece a la esfera de lo interior, de lo invisible y de lo eterno; el derecho a la de lo exterior, lo visible y lo temporal. Para ejemplificar tal distinción hace la siguiente afirmación: En el desierto puede haber un santo, pero ningún justo[69].

Existe, por tanto, una distinción, no separación, entre un orden interior y un orden exterior[70]. Y añade que:

> "Toda filosofía que quiera reconducir el derecho y la eticidad a un mismo principio no debe pasar por alto que, si eso es así, entonces Estado y Dios no se relacionarían de modo distinto a como lo hacen derecho y eticidad; ambos con la misma necesidad y en el mismo sentido se pensarían como divinidades"[71].

Se puede decir, por tanto, que Schmitt no se cierra a la existencia e importancia del mundo interior, pero sí es verdad que hay un déficit de interioridad en su teoría, que bien puede ser consecuencia más que de una

67. Hace una larga referencia a la teoría del derecho kantiana y postkantiana en este punto. Ver *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*, pp. 56-67.

68. Sí hace, como veremos en el siguiente capítulo, una referencia un poco más extensa a la relación entre la esfera interior y exterior del hombre, que está en relación con este punto en el libro *El Leviathan en la teoría del Estado de T. Hobbes*, pp. 95-98.

69. C. SCHMITT, *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*, pp. 11-12.

70. M. NICOLETTI, señala en su estudio sobre Schmitt, *Trascendenza e Potere. La teologia politica di Carl Schmitt*, pp. 63-64, cómo ya en el primer escrito de Schmitt, su tesis doctoral, *Über Schuld und Schuldarten*, se deja ver esa visión dualista de la realidad, que requiere una mediación. Lo interno no es lo externo y viceversa; el mundo de la conciencia no se identifica con el de la realidad efectiva, con el mundo de la realidad exterior. Sin embargo, al tiempo que establece esa distinción, emerge en el análisis del concepto de culpa, tratado en ese escrito, una visión más articulada que supera el dualismo: el actuar externo no está totalmente separado del proceso interior.

71. C. SCHMITT, *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*, p. 67.

negación de la esfera interior, de una incertidumbre respecto a la conexión[72] de ambas esferas.

e) Distinción entre ser y deber ser. Lo común en este punto es la distinción y, en algunos casos, fractura entre ambos ámbitos y su modo de articulación[73].

En este primer escrito aparece una inclinación favorable al deber ser y un desprecio del hecho fáctico. El derecho pertenece al deber ser y no sólo no es deducido de los hechos o de los individuos, sino que no tiene nada que ver con ellos. Es absolutamente independiente[74]. En contraposición al derecho, la voluntad sí pertenece al ser. Pero, en tanto que pertenece al ser, no pertenece al derecho. Si el derecho fuera una voluntad que pudiera realizarse por sí, dejaría de ser norma[75].

En escritos más tardíos mantiene la distinción ser-deber con una pequeña diferencia y es que ahora intenta fundar el origen del deber ser en el ser de la voluntad. Y muestra cómo un deber ser sin conexión con el ser, separado del *nomos*, abstracto, es un peso muerto para el pensamiento jurídico[76]. Es la voluntad propiamente quien media entre ser y deber ser. La voluntad es "una magnitud del ser como origen del deber ser"[77].

Lo que está queriendo decir aquí es que ni el hecho ni la posibilidad fundan el deber ser, ninguno de los dos sirve para fundar el derecho. El deber ser está en la voluntad racional. Es ella la que hace posible la fusión

72. M. Nicoletti señala que se plantea en esta cuestión un problema de tipo antropológico para Schmitt. Parece problemático reconocer la capacidad subjetiva a nivel religioso-ético, como ocurre en *Über Schuld und Schuldarten* y negarla en el terreno jurídico-político. *Trascendenza e Potere*, p. 61. A mí me parece que no se trata de una negación sino más bien de una falta de conexión entre ambas esferas.

73. C. SCHMITT, *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*, p. 20: "Si el derecho es frente al poder autónomo e independiente, entonces se sigue un dualismo que se corresponde con aquellos entre deber y ser, lo normativo y lo genético, la reflexión crítica y la naturalista".

74. *Ibidem*, p. 31: "De la reflexión sobre la naturaleza, a la que también pertenece la convivencia humana, en la medida en que es una oportunidad para la constatación y la explicación de las ciencias sociales, no se puede deducir ningún derecho".

75. *Ibidem*, p. 35.

76. Vid. *Über die drei Arten des Rechtswissenschaftlichen Denkens*, p. 17. También "Die Rechtswissenschaft als letztes Asyl des Rechtsbewußtsein", p. 524. Y en relación con el *nomos*, en *Nomos-Nahme-Name*, p. 104. Sobre este asunto P. SCHNEIDER, *Ausnahmezustand und Norm*, p. 272.

77. C. SCHMITT, *Teoría de la Constitución*, p. 10.

de ser y deber ser. Esta fusión no sólo es esencial a la decisión política que crea derecho, es decir, que positiviza la ley, sino también al orden concreto, presupuesto de todo derecho. La voluntad como origen de un deber ser está presente en la vida de cada hombre en sociedad. En resumen, en primer lugar, el orden concreto consiste en modos de convivencia que han ido cristalizando en el ejercicio de la voluntad, es decir, en las decisiones humanas; en segundo lugar, es la voluntad quien reconoce algo como derecho, lo acepta como tal. Por tanto, el deber ser tiene su origen en el ser, lo cual no quiere decir que nazca de los hechos, de la facticidad, sino de la voluntad y de una voluntad "objetiva", no "subjetiva" puesto que ésta sigue siendo un puro *factum*, una posición de poder inaceptable para Schmitt.

1.2. *Controversia con el positivismo jurídico*

Desde el principio, el verdadero enemigo de Schmitt en el ámbito de la ciencia jurídica es el positivismo jurídico y, en concreto, Hans Kelsen, como veremos más adelante.

El ambiente en que Schmitt se formó científicamente, se puede caracterizar –así lo hizo él– como un "imperio de la ley". Vivió de cerca la Constitución de Weimar, un modelo de Constitución de un Estado de Derecho parlamentario que defiende "el imperio de la ley frente al imperio de los hombres"[78]. Describe Schmitt este Estado del modo siguiente:

> "(...) parte de la idea de que el ejercicio todo de todo el poder estatal puede ser comprendido y delimitado sin residuo en leyes escritas, con lo que ya no cabe ninguna conducta política de ningún sujeto –sea el monarca absoluto o el pueblo políticamente consciente– no cabe soberanía, sino que han de ponerse en pie ficciones de distintas especies"[79].

Se trata de un Estado que pretende acabar con el poder gracias a la división de éste en tres modos fundamentales de ejercicio: legislativo,

78. *Ibidem*, p. 165.
79. *Ibidem*, pp. 125-126.

ejecutivo y judicial. Éstos, no pudiendo por separado estrictamente gobernar, han de limitarse a un gobierno conjunto fundamentado en el establecimiento de controles mutuos[80]. Junto con el poder, ha pretendido acabar con cualquier manifestación de una voluntad personal, estableciendo por doquier la voluntad de la ley, que no es más que un bello nombre para esconder toda una serie de actos apócrifos de soberanía[81].

Podemos situar la tesis de Schmitt en este contexto con la siguiente descripción de E.-W Böckenförde:

> "Lo que Schmitt en su tiempo de estudiante había vivido en la ciencia del derecho era el normativismo abstracto que él había ligado al positivismo. Así, derecho es *solamente* aquello que está en la ley. Existen además cuatro medios de interpretación para la realización del contenido de la ley. Lo que con ellos se deduce de la ley, es derecho. Lo demás jurídicamente, no tiene ninguna trascendencia. Frente a esto[82], el *orden concreto*, valora la relación con la realidad a la cual está ordenado y de la cual recibe su contenido. Este planteamiento pone en cuestión algo ya de antemano rechazado por el normativismo, a saber: si no es cierto que ya en la vida real está marcado y formado un orden, el cual, el derecho como ciencia solamente actualiza normativamente"[83].

La distinción fundamental que le separa del positivismo jurídico es aquélla entre: pura legalidad formal-funcional y legitimidad sustancial jurídico-histórica (*rein formalistisch-funktionaler Legalität* y *substanzhafte Recht-geschichtliche Legitimität*)[84]. Schmitt propone, como veremos más adelante, un concepto de derecho "sustancial" frente a la legalidad vacía, a la cual define del modo siguiente:

80. C. SCHMITT, *Sobre el Parlamentarismo*, pp. 51 y ss.

81. C. SCHMITT, *Teoría de la Constitución*, p. 19.

82. El enemigo de Schmitt en lo concerniente a la teoría del derecho será siempre el positivismo jurídico y más en concreto Hans Kelsen. Esta enemistad está tematizada en "Die Lage der europäischen Rechtswissenschaft", en *Verfassungsrechtliche Aufsätze*, pp. 386-430.

83. E. W. BÖCKENFÖRDE, "Aussprache" en J. KAISER, "Konkretes Ordnungsdenken", p. 336.

84. C. SCHMITT, "Das Problem der Legalität", en *Verfassungsrechtliche Aufsätze*, (pp. 440-452), p. 445.

> "En un sistema moderno, es decir, industrializado, planificado, con división del trabajo y altamente especializado, legalidad significa un método de trabajo y funcionamiento de las autoridades competentes. El modo de despachar los asuntos, la rutina y costumbres de los funcionarios, el funcionamiento calculado, el cuidado por conservar este modo de existencia y la necesidad de encubrirse frente a cualquier responsabilidad de la instancia demandante: todo esto pertenece al complejo de una legalidad burocrática-funcional"[85].

En el positivismo jurídico el derecho queda convertido en ley, en una serie de "posiciones de posiciones" o de "positivizaciones de positivizaciones", en la movilización continua de la ley con una base legal; es, en palabras de Schmitt, el reconocimiento y aprobación de la "fuerza normativa de lo fáctico"[86]. Esa transformación del pensamiento jurídico en pensamiento legal se realiza en tres pasos: en un primer momento, la realización del derecho se apoya en la "voluntad del legislador"; en un segundo momento, y para evitar todo subjetivismo, esta voluntad se traspasa a la ley misma y se habla de "la voluntad de la ley"; en un tercer paso se elimina el término voluntad, molesto para cualquier legalismo, y se habla de la "ley misma"[87]. Con ello se obtiene una legitimación legal. En esta transformación el objetivo es librar al derecho de cualquier argumento metajurídico[88].

La crítica al legalismo es constante en la obra de Schmitt[89]. Así, en el artículo de 1978, *Die legale Revolution. Politischer Mehrwert als Prämie auf juristische Legalität und Superlegalität*[90], en el que describe el ascenso de Hitler al poder como consecuencia de una revolución legal, anuncia el

85. *Ibidem*, p. 444. Ver también, C. SCHMITT, "Besprechung des Buches von H. von Borch, 'Obrigkeit und Widerstand. Zur politischen Soziologie des Beamtentums'", p. 72.

86. C. SCHMITT, "Das Problem der Legalität", p. 446.

87. C. SCHMITT, *Über die drei Arten des rechtswissenschatlichen Denkens*, p. 31.

88. *Ibidem*, p. 35.

89. Claramente lo dice en el año 1970 en un artículo de periódico, en *Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt*, 28, junio 1970, "Von der TV-Demokratie. Die Aggressivität des Fotschritts", p. 8: "La legalidad es un instrumento del poder, y si se llega a tener ese instrumento en las manos, es más fuerte que todo lo que se pudiera hacer contra él en nombre de la legitimidad".

90. C. SCHMITT, "Die Legale Weltrevolution. Politischer Mehrwert als Prämie auf juristische Legalität und Superlegalität", en *Der Staat* 17, 1978, (pp. 321-340). El título en español es: La revolución del mundo legal. Plusvalía política como prima de la legalidad jurídica y de la supralegalidad".

último paso que ha dado el legalismo: la legalidad no sólo se ha convertido en legitimidad, sino que es un instrumento revolucionario. En una moderna sociedad industrializada sólo las revoluciones legales tienen un sentido:

> "Existe un progreso también en la conciencia de los profesionales de la revolución. Hoy concierne a la revolución legal"[91].

1.3. *La contraposición* Recht/Macht

El primer capítulo del libro, que hemos considerado en las páginas anteriores, se titula *Recht und Macht*. Más tarde, en 1917, publicará Schmitt este capítulo como artículo en la revista *Summa*[92]. La dialéctica entre las esferas del poder y el derecho será uno de los hilos conductores fundamentales que atraviesa todo el pensamiento jurídico de Schmitt. Es una cuestión que permanece abierta hasta el final. El pensamiento del orden concreto y particularmente el descubrimiento del *nomos* vendrán a solucionar esta dicotomía.

En un principio, la relación entre derecho y poder aparece como problemática. Son dos esferas completamente diferentes, dos ámbitos del ser cualitativamente distintos, de modo que entre ellos no se puede dar ninguna relación de causalidad[93].

> "El problema consiste en unir las dos esferas (derecho y poder), averiguar el punto, desde el cual –conservando la primacía del derecho frente al poder– se lleve a cabo un influjo en las normas jurídicas desde el ser"[94].

La relación dialéctica derecho-poder, se espejea en los diferentes escritos de Schmitt en otras dicotomías como son: ser-deber ser, a la que le dedicamos un espacio en páginas anteriores; *potestas-auctoritas*; *ratio-*

91. *Ibidem*, p. 321.
92. C. SCHMITT, "Recht und Macht", pp. 37-52.
93. Vid. C. SCHMITT, *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*, p. 39.
94. C. SCHMITT, *Recht und Macht*, p. 52.

voluntas; objetividad-subjetividad; norma impersonal-voluntad personal; Estado-derecho[95].

Trata este problema, de nuevo, en el comentario que hace al libro de F. Meinecke, *Idee der Staatsräson*[96]. La cuestión con que se enfrenta Meinecke es la misma que encara Schmitt: cómo superar el dualismo fundamental entre poder y derecho. Ese dualismo queda en la obra de Meinecke caracterizado en forma moral y se mueve en una serie de contraposiciones[97], las cuales Schmitt resume en el siguiente cuadro[98]:

Dualismo moral

Kratos	*Ethos*
Razón de Estado	Mandamiento ético
Acción	Pensamiento
Realidad	Exigencia ética
Política	Moral
Política de poder	Eticidad
Interés egoísta	Norma ética

Modo jurídico del dualismo

Egoísmo	Fidelidad al contrato
Poder	Derecho
Realidad empírica	Derecho natural

Modo metafísico del dualismo

Naturaleza	Eticidad
Necesidad natural	Ley de costumbre
Naturaleza	Espíritu
Naturaleza	Cultura
Destino	Razón

95. Es en la forma Estado-Derecho, sobre todo, como aparece en la mayoría de sus obras. Así, por ejemplo, en la segunda parte de *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*, dando primacía, en un plano teórico, al derecho sobre el poder. Se puede ver en los textos de las pp. 39, 46-48 y 50-54. En la *Verfassungslehre*, sin embargo, como está hablando del momento en que nace la Constitución apoya el peso en el Estado y da primacía al poder, sobre todo en el momento de positivización del derecho. Ésta última será la postura dominante en sus escritos.

96. C. SCHMITT, "Zu Friedrich Meineckes Idee der Staatsräson", *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, Band 56, Heft 1, 1926, (pp. 226-234).

97. *Ibidem*, p. 227.

98. *Ibidem*, p. 229.

Lo oscuro	Lo racional
Lo demoníaco	»
Lo vulcánico	»
Lo irracional	»
La vida	»
Lo malo	Lo bueno
El demonio	Dios

En muchas de estas contraposiciones podríamos reconocer las mismas que se dejan ver en los escritos de Schmitt.

Meinecke deja la solución del dualismo en suspenso, no lo resuelve. Aunque en opinión de Schmitt se pueda percibir en su obra una primacía del polo moral[99]. ¿Cuál es, sin embargo, –y esto es lo que interesa y por lo que he traído a colación la lista anterior– la postura de Schmitt ante ese dualismo? No existe una solución definitiva, sino un movimiento pendular entre ambos polos del dualismo que depende de las circunstancias históricas concretas:

> "El problema no está, en absoluto, en el contenido normativo de un mandato moral o jurídico, sino en la pregunta: ¿quién decide? (...) La gran producción del s. XVII ha acentuado ese 'quis judicabit', en especial, Hobbes y Pufendorf. Naturalmente todo el mundo quiere sólo derecho, moral, ética y paz; nadie quiere hacer injusticia; pero la única pregunta interesante es siempre, quién 'in concreto' decide sobre qué es justo, en qué consiste la paz, qué supone una amenaza o un peligro para la paz, con que medios va a ser evitada, cuándo una situación es normal y se puede considerar pacificada, etc. Ese 'quis judicabit' muestra que dentro del derecho y del mandato moral general se vuelve a introducir el dualismo, el cual toma la capacidad de esos conceptos de mostrarse como sencillas contraposiciones del poder y de moverse en una trayectoria pendular hacia él"[100].

Una vez introducidos en la problemática con la que se encuentra Schmitt a la hora de conceptualizar el derecho y de haber descrito en líneas

99. *Ibidem*, p. 231: "(...) él se confiesa con una personal determinación por el mandamiento moral general".

100. *Ibidem*, p. 232.

generales la lógica que emplea para abordarlo expondré lo que considero su teoría central: el pensamiento jurídico del orden concreto. Es en ese marco donde definitivamente Schmitt dará solución y orientará los problemas y cuestiones planteados en los escritos de años anteriores. Es ahí donde tanto la norma como la decisión se ordenan en el espacio de un *nomos* de la tierra.

2. *El pensamiento del orden concreto*

2.1. *Controversia con H. Kelsen*

Para encuadrar el pensamiento de Schmitt en este punto es preciso mencionar a H. Kelsen. El estudio *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica* constituye, sin duda, una toma de posición intelectual frente a la teoría pura del derecho kelseniana. Ello se percibe ya externamente en el vocabulario empleado. Schmitt rebate a Kelsen con los mismos términos que éste emplea en su teoría pura del Derecho[101].

El libro de Kelsen se publica en el mismo año que el de Schmitt, en 1934. Kelsen y Schmitt habían coincidido como profesores en Colonia un año antes. Kelsen vio desde un principio con buenos ojos ese encuentro e incluso apoyó el nombramiento de Schmitt pensando que surgirían fructíferas discusiones[102]. Schmitt no tenía tanto interés. El hecho es que la teoría de Kelsen acerca del derecho no era algo lejano al pensamiento científico del jurista de Plettenberg en los años anteriores a la publicación de *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*.

No se puede decir, sin embargo, que el estudio de Schmitt sea *sólo* una crítica al pensamiento de Kelsen. Aprovecha la ocasión de la crítica para perfilar, aunque sea a grandes rasgos, su propio concepto teórico del derecho. Algo que hasta entonces no había hecho.

Como es sabido, Kelsen pretende desarrollar una teoría del derecho "pura", es decir, depurada de toda ideología y de todo elemento científico-

101. Utilizamos la edición castellana, *La teoría pura del derecho*, Universidad Nacional Autónoma de Méjico, Méjico, 1981.

102. Muestra de estos diálogos es ya el libro de Kelsen *Quién debe ser el defensor de la Constitución* (1931) como respuesta a la publicación de Schmitt de 1931 *El defensor de la Constitución*.

natural. La ciencia jurídica debe responder adecuadamente a las características de toda ciencia. Ha de ser objetiva y exacta. Y, sobre todo, ha de estar claramente separada de la política[103]. El derecho es concebido por Kelsen como un sistema de normas jurídicas o lo que es igual, como una pluralidad de normas fundadas en una unidad. El fundamento de validez de ese sistema es una norma única a la que denomina “norma fundamental” (“Grundgesetz”). Una vez definido así el derecho, la consecuencia inmediata es que solamente las normas pueden constituir el objeto del conocimiento jurídico[104]. Ahora bien, la norma es una categoría que no encuentra aplicación en el dominio de la naturaleza. Del ser de las cosas nunca se deduce un derecho. La norma es algo abstracto. No es espacio temporal. Es simplemente un esquema de interpretación. Quien cae en la tentación de comprender la relación jurídica como una relación que se halla en lo social, una “relación de la vida”, no hace más que introducir un punto de vista ideológico en la esfera pura del derecho[105]. El derecho sólo viene de la norma. De modo que un hecho o un acto sólo tienen sentido jurídico si pueden ser interpretados de acuerdo con ella. La validez de una norma nada tiene que ver, pues, con la realidad, sino sólo con la regla o el método específico mediante el que fue producida y establecida. Tiene que ver sólo con la norma fundamental, que no es otra cosa que la regla de acuerdo con la que son producidas las normas del orden jurídico[106]. Ellas, a su vez, son establecidas por un acto especial de institucionalización que es un acto de voluntad. Ahora bien, la norma fundamental es la condición de todo acto de instauración jurídica. Es su fundamento hipotético. Bajo la suposición de que ella vale, vale también el orden jurídico que descansa en ella[107]. Por otra parte, la validez de un orden jurídico no es afectada porque deje de tener eficacia alguna norma singular de ese sistema. Esa norma sigue siendo válida en tanto se encuentra dentro de un orden jurídico válido. En este contexto la “imputación” es la legalidad particular del derecho. El sujeto, la persona, no es más que un “punto de imputación”. El sujeto del derecho es la unidad de una pluralidad de deberes y derechos, es decir, la unidad de una pluralidad de normas que estatuyen esos deberes y derechos[108].

103. H. KELSEN, *La teoría pura del derecho*, p. 15.
104. *Ibidem*. pp. 83 y ss.
105. *Ibidem*.
106. *Ibidem*. pp. 18 y ss.
107. *Ibidem*. p. 205.
108. *Ibidem*. pp. 178 y ss.

El sistema jurídico kelseniano es compacto, no admite lagunas en la ley, en el sentido de que un conflicto jurídico no pudiera decidirse porque no pudiera aplicarse la ley por falta de un precepto. En todo caso, podría haber sólo lagunas técnicas y estas serían rellenadas por vía de interpretación[109].

Frente a estas tesis expone Schmitt su posición, que, en ocasiones, parece una respuesta exacta a las formulaciones de Kelsen. Para Schmitt el concepto de derecho queda determinado primariamente por un orden concreto. El derecho no se determina en primer lugar por reglas ni por decisiones, sino por un concepto de orden previo. El derecho es –diríamos "presupone", si se pudiera distinguir un momento de la vida del hombre sobre la tierra en que todavía no hubiera un *suum*– un *nomos*. Todo derecho no puede ser más que un derecho "situado".

En la lógica del pensamiento del orden concreto, orden no significa, como veremos, en primer lugar ordenamiento, es decir, conjunto de reglas o la suma de las reglas de un conjunto, como diría Kelsen, sino la visibilidad de un *nomos*. El orden concreto es lo que viene a ser considerado en el ámbito jurídico como una situación "normal". El concepto de normalidad no es creado de modo abstracto o hipotético, sino que nace de la sustancia jurídica. En un segundo momento, ésta se expresará en reglas generales, pero sólo como explicitación de esa sustancia, de su particularidad y de su orden interno. En este contexto la norma deja de ser un fantasma ideal para ser manifestación de un orden, un medio para la realización del derecho. Depende del orden concreto y pierde su validez en cuanto deja de corresponderle.

2.2. *El pensamiento del orden concreto como alternativa al decisionismo y al normativismo*

El libro *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica* es ya un discurso acerca del *nomos*[110]. El modo de pensar jurídico está atravesado por una dimensión espacial, que da concreción al derecho.

109. *Ibidem*. pp. 254 y ss.

110. Vid. J. KAISER, "Konkretes Ordnungsdenken", p. 323. Con esta conexión entre derecho y *nomos* se coloca Schmitt en una posición realista. Así señala G. L. ULMEN en *Politischer*

En él da los primeros pasos en la relación entre derecho y *nomos*, la cual sólo años más tarde –*El Nomos de la Tierra* aparece en 1950– llegó a perfilar acabadamente y convirtió en una de sus preocupaciones fundamentales, como se puede ver en el *Glossarium* y en los últimos escritos, en los que dedica muchas páginas al *nomos*. De cualquier modo, el pensamiento del orden aparece en los escritos tempranos de Schmitt, en la forma del orden del lenguaje, del nombrar (*Name*), por el que estaba verdaderamente fascinado[111].

Esto no quiere decir que Schmitt escribiera *El Nomos de la Tierra* para intentar justificar lo que muchos años antes había esbozado como pensamiento jurídico[112], sino que en el curso de sus escritos se percibe cómo algo que en el año 34 había sido una intuición, se vuelve centro de interés, hasta ser una clave de la unidad de todo su pensamiento. Esta preocupación se muestra en los títulos de sus publicaciones a partir del año 50. En este año publica *Der Nomos der Erde*, en el 51 *Raum und Rom. Zur Phonetik des Wortes Raum* y *Recht und Raum*, en el 52 *Die Einheit der Welt*, en el 53 *Nehmen, Teilen, Weiden*, en el 55 *Der neue Nomos der Erde*, en el 58 *Gespräch über den neuen Raum*, y en el 59 *Nomos, Nahme, Name*. Como apunta esta trayectoria, la teoría sobre el *nomos* es un verdadero descubrimiento que iluminará los escritos anteriores sin invalidarlos.

En la obra del año 34, en la que Schmitt tomará posición teórica[113], expone las posibilidades abiertas a un jurista a la hora de formar un concepto de derecho. En su opinión, todo jurista posee consciente o inconscientemente uno, el cual se convierte en el presupuesto desde el cual hace ciencia. Haciendo una síntesis, se puede decir que existen tres posibilidades: bien se adscribe fundamentalmente al ámbito de la decisión, bien al de las normas o reglas, o bien se concibe como un orden concreto[114]. Una cuarta posibilidad sería la mixtura de dos de ellas. Ejemplo de ésta última es el positivismo jurídico del S. XIX[115].

Mehrwert, p. 79: "El realismo conceptual es para Schmitt un presupuesto de la jurisprudencia y el derecho romano vale para él como la jurisprudencia conceptual por excelencia".

111. Ver, I. VILLINGER, *Carl Schmitts Kulturkritik der Moderne*.

112. Es la opinión de F. A. HEYDTE, von der, *Heil aus der Gefangenschaft? Carl Schmitt und die Lage der europäischen Rechtswissenschaft*, p. 292.

113. J. Kaiser comparte esa afirmación. Así lo expresa en *Konkretes Ordnungsdenken*, p. 319: "El rico concepto de 1934 utilizado por Schmitt califica un modo de pensar jurídico y una posición filosófico jurídica".

114. C. SCHMITT, *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, p. 7.

115. *Ibidem*, p. 35.

El sistema positivista es decisionista y normativista a la vez, porque en él todo se somete a una decisión del legislador que pone el poder estatal, y al mismo tiempo se intenta que esa decisión se haga válida como norma. De tal modo que parece conseguir algo contradictorio en sí: el legislador estatal, a la vez que toma una decisión sobre la ley, se somete a la misma y a su interpretación[116]. El resultado de tal combinación no es, sin embargo, una síntesis entre norma y decisión sino, en último término, una posición de poder casi absoluta en la medida que aúna en las mismas manos potestad y autoridad. El aparato estatal está encubriendo bajo el suave manto de la ley una decisión política[117].

Es claro que cualquier modo de trabajar en la ciencia del derecho ha de contar con reglas, decisiones y órdenes o configuraciones; sin embargo, siempre hay uno de estos elementos que se convierte en el principal y al que acaban refiriéndose los otros dos[118]. Dependiendo de cuál se elija como fundamental resulta uno u otro tipo de pensamiento jurídico. Así, por ejemplo, un modo de pensar el derecho fundamentado en la decisión es un decisionismo, o lo que en alguna ocasión[119] ha llamado Schmitt una teoría del poder (*Machtstheorie*); y un pensamiento basado en la norma, un normativismo, o lo que por oposición al término *Machtstheorie* se puede denominar una teoría del derecho, *Rechtstheorie*. Pero estableciendo contraposiciones entre decisión y norma, decisión y orden u orden y norma, no se llega a ninguna clarificación[120]. Es preciso establecer diferencias y relaciones. Esto es lo que pretende Schmitt.

Que se sostenga un tipo u otro de pensamiento jurídico no es algo arbitrario o neutral respecto de la configuración de la sociedad y de la política. Por un lado, la presencia de un determinado tipo de pensamiento jurídico depende de la situación, es decir, del momento y lugar concretos en que ese pensamiento se desarrolla. Así, los distintos pueblos y razas van acompañados de distintos modos de pensamiento jurídico[121]. Por eso no es lo mismo hablar del derecho inglés, del francés, del americano o del alemán[122]. Por otro lado, de que tenga lugar un tipo de pensamiento

116. *Ibidem*, pp. 35 y ss.

117. C. SCHMITT, *La defensa de la Constitución*, pp. 32 y ss.

118. C. SCHMITT, *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, p. 7.

119. C. SCHMITT, *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*, p. 18.

120. C. SCHMITT, *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens,* p. 11.

121. *Ibidem*, p. 10.

122. En este punto se hace Schmitt heredero de la escuela histórica del derecho (*Historische Rechtsschule*). Vid. F. C. SAVIGNY, *Grundgedanken der Historischen Rechtsschule*, p. 3. Existe

jurídico u otro depende el modo de gobierno político[123]. El sistema de referencia del orden jurídico en último término es el modo concreto de existencia de un pueblo.

Pone Schmitt el siguiente ejemplo:

> "Hay pueblos que sin suelo, sin Estado y sin Iglesia, sólo con la ley pueden existir; para ellos aparece el pensamiento normativista como el único modo de pensar jurídico razonable y los demás como 'místicos, fantásticos, irrisorios, inconcebibles'. El pensamiento germánico de la Edad Media, por el contrario, era un pensamiento del orden concreto (...)"[124].

El modo de pensar jurídico al que adscribe Schmitt su concepto de derecho es el pensamiento del orden concreto, *Konkretes Ordnungsdenken.* El concepto de derecho queda determinado primariamente en él por un orden concreto, el cual se explicitará, en un segundo momento, en el derecho positivo concebido ya como orden jurídico (*Rechtsordnung).* Con la distinción entre orden (*Ordnung*) y orden jurídico (*Rechtsordnung*) se supera la concepción del derecho como una normatividad vacía[125].

una relación entre el derecho y la esencia y el carácter de los distintos pueblos. Schmitt reconoció en varias ocasiones su admiración por Savigny. Así, por ejemplo, en *Die Lage der europäischen Rechtswissenschaft*, p. 408, lo considera como: " (...) el paradigma de la primera toma de distancia de la legalidad del legalismo estatal". Esta relación con la teoría de Savigny no significa que se pueda calificar a Schmitt de historicista o reaccionario. Así lo expresa G. L. ULMEN en *Politischer Mehrwert*, p. 74. La teoría de Schmitt no es reaccionaria o "restaurativa" porque se basa en el convencimiento de que cada época histórica tiene formas propias de manifestación (*Die Lage der europäischen Rechtswissenschaft*, p. 415). Schmitt no era reaccionario. Lo que le interesaba de Savigny no era la "reacción", como no le interesaba la "revolución" de Hegel. Lo que le interesaba de ambos es que representaron un Kat-echon en el proceso de la secularización (Ver *Ibidem*, pp. 428-429). En este sentido, la importancia que adquiere Savigny para Schmitt se funda sobre todo en que supone una alternativa al positivismo jurídico. Ahora bien, como señala J. KAISER en *Konkretes Ordnungsdenken*, p. 319, existen también en Schmitt otras fuentes de influencia en este punto como es el caso de S. Romano o M. Hauriou.

123. Así describe P. SCHNEIDER esta postura en *Ausnahmezustand und Norm*, p. 267: "El decisionismo como forma de pensamiento corresponde a aquellas épocas en las que se ha de pasar de un estado caótico a un orden por la decisión, en las que la lucha de los partidos debe superarse por la decisión que funda el orden. El pensamiento del orden concreto, por el contrario, pertenece a aquellas épocas en las cuales el orden concreto puede presuponerse. En la correspondencia con la situación descansa la legitimación con esta o con aquella forma jurídica".

124. C. SCHMITT, *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, p. 9-10.

125. *Ibidem*, p. 12. Escribe P. SCHNEIDER, al respecto, *Ausnahmezustand und Norm*, p. 262: "De gran significado es la distinción entre orden y orden jurídico. A ella corresponde la distinción

El pensamiento jurídico del orden concreto es, además de un modo de pensar jurídico, una posición filosófica respecto al derecho[126] que pretende huir tanto del normativismo como del positivismo[127]. Para este modo de pensar, el derecho no se determina en primer lugar por reglas[128] ni por decisiones, sino por un concepto de orden previo[129]. Presupone un orden[130]. O lo que es igual, el derecho presupone un *nomos*[131]. Por eso, todo derecho no puede ser más que un derecho "situado"[132].

entre estado de excepción y estado normal. En situación excepcional rige un orden, en la situación normal un orden jurídico".

126. Esta posición filosófica será explicitada años más tarde en *Die Lage der europäischen Rechtswissenschaft*, donde describe su postura acerca del sentido que tiene la filosofía del derecho para la teoría jurídica por contraposición a la de J. Popitz, quien opinaba que los conceptos fundamentales con los que la ciencia del derecho trabajaba, como por ejemplo, persona o reciprocidad, son originariamente filosóficos, y que por tanto la filosofía es necesaria para la ciencia del derecho. Dice Schmitt: "Encuentro, por el contrario, que una ciencia jurídica liberada del callejón sin salida de los conceptos generales haría reflexionar a la filosofía. Para mí eran Sócrates, Platón y Aristóteles primariamente juristas y no lo que hoy en día se denomina filósofos, de donde naturalmente se deduce que entiendo por juristas o ciencia jurídica no una serie de docentes ilustrados pertenecientes a la industria taylorista de los exámenes y las clases. Filosofía del Derecho es para mí no un vocabulario de un sistema filosófico disponible aplicado a las cuestiones jurídicas, sino el desarrollo de conceptos concretos a partir de la inmanencia de un derecho concreto y de un orden social concreto". *Ibidem*, p. 427.

127. Señala Schmitt el camino que toma en este análisis: "Discurre por el camino de la bóxervación concreta, el cual probablemente conduce mejor a un resultado que las disquisiciones metodológicas generales o de teoría del conocimiento sobre la pura posibilidad lógica o las puras condiciones jurídicas de una ciencia en general". C. SCHMITT, *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, p. 9. *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica*, p. 7. E indica también en la línea de la concreción, *Ibidem*, p. 7: "(...) el pensamiento jurídico auténtico, al menos en el derecho público, es realista, mientras que un nominalismo consecuente pone en peligro o destruye la buena jurisprudencia, y a lo sumo puede tener algún papel en el tráfico civil". Vid. también Vid. E.-W. BÖCKENFÖRDE, voz "Ordnungsdenken, konkretes" en *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, *Band* 6, Sp. 1312.

128. En este sentido comenta P. SCHNEIDER, *Ausnahmezustand und Norm*, p. 261: "En el camino de la realidad pierde el derecho su justicia atemporal".

129. C. SCHMITT, *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, pp. 10-12. La misma distinción entre modos de pensar jurídico está hecha desde el pensamiento del orden concreto. Así lo explica E. W. BÖCKENFÖRDE en Voz "Ordnungsdenken, konkretes", en *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Sp. 1312-1313: "El orden concreto no ve –de un modo filosófico-jurídico– al derecho fundado en un deber abstracto de mandatos normativos, sino en el desvencijarse dualista de ser y deber de los órdenes de la vida y de las instituciones suprapersonales de la realidad socio-histórica que antecede".

130. Por esta afirmación, se ha contado en ocasiones a Schmitt dentro de la tradición escolástica. También J. Kaiser apunta que el concepto de orden por Schmitt esbozado, pertenece al contenido de la *filosofia perennis*. Vid. "Konkretes Ordnungsdenken", p. 329. E. W. Böckenförde expresa esta conexión del pensamiento concreto con la tradición tomista del modo siguiente: "Para Schmitt, naturalmente, el orden concreto tiene un predecesor en el derecho natural aristotélico to-

La cuestión a plantearse ahora es qué significa, con más detalle, orden en este contexto. Ya en 1925, en su pequeño escrito *Illyrien*, habla del derecho en relación con el orden de la vida de un pueblo, aunque de modo literario y no explícito. En 1926, lo expresa claramente en la recensión del libro de F. Meinecke[133]. Pero hay que esperar hasta 1934 para encontrar esta idea desarrollada.

Como ya se dijo, orden no significa en primer lugar ordenamiento, es decir conjunto de reglas o la suma de las reglas de un conjunto. Más bien la regla es una parte del orden, un medio para realizarlo, pero no crea el orden[134]. Orden es la visibilidad de un *nomos*[135]. Y *nomos* es el desarrollo de comunidades de hombres en el espacio gracias al trabajo, las relaciones naturales entre ellos, la tradición y el modo de ser natural del hombre y de ese pueblo en concreto[136]. Es, por tanto, expresión antropológica. Es lugar concreto y tiempo concreto porque la vida del hombre es una vida en un espacio y en un tiempo concretos, es decir, con ciertas condiciones naturales y físicas pero sobre todo con una tradición y unas costumbres. Es trabajo y relación porque el hombre es un ser social. Orden significa, en resumen, una mezcla de principios morales y racionales, configurados en las costumbres, con sentimientos, condicionamientos del entorno y a partir del hecho de que el hombre no puede vivir más que en relación con otros hombres.

mista de la Edad Media". Voz "Ordnungsdenken, konkretes" en *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Sp. 1314.

131. C. SCHMITT, *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, p. 16. Vid. también P. SCHNEIDER, en *Ausnahmezustand und Norm*, p. 36.

132. Para Schmitt todo derecho es un "derecho de situación". Vid. C. SCHMITT, *Politische Theologie*, p. 20.

133. C. SCHMITT, *Zur F. Meinecke 'Idee des Staatsräson'*, p. 233: "Ese *status* significa la unidad fundamental y comprensiva de un orden público esencial, sustancial, medido por el ser; tiene la racionalidad interior del ser y quiere, por tanto, 'in suo essere perseverare'. A través de eso permanece en relación (se dice hoy, en una falsa antítesis) con un concepto de orden estático".

134. C. SCHMITT, *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, p. 13.

135. H. SCHMIDT, "Der Nomos Begriff bei Carl Schmitt", p. 81: "(...) no necesita que el decisionismo sea la última palabra para mediar entre espacio y derecho. Más bien en el nomos se asienta la verdadera naturaleza de lo universal en el derecho más allá de del decisionismo (acto) y del normativismo (potencia)".

136. En relación con este punto dice P. SCHNEIDER en *Ausnahmezustand und Norm*, p. 269: "Lo 'concreto' gana su concreción en contraposición a lo abstracto del individualismo. Lo concreto no quiere decir la persona concreta en el sentido de Martin Buber, sino la concreción de la comunidad en contraposición con las abstracción del individuo".

El derecho positivo es, entonces, la expresión mediante reglas, de un conjunto de principios, costumbres y actitudes que han cristalizado a lo largo del tiempo en la vida de relación de un pueblo que ocupa un espacio determinado. El derecho muestra un orden interno por una estructura externa[137]. Por eso lo describe Schmitt como el signo público del orden. La publicidad de un orden se logra a través de formas determinadas. La forma más apropiada para reflejar ese orden es la institución porque el orden que pertenece a la esfera de la vida[138] no se puede formar de modo sistemático-técnico, sino sólo de modo institucional[139]. E institución no significa otra cosa que "duración y solidez de la presencia viva de un orden o disposición social"[140]. En este sentido, aunque no cabe duda de que existe una estrecha relación entre *nomos* y ley, es inconveniente traducir el término

137. Cuando orden interno y estructura externa no se corresponden se produce un desajuste que puede desembocar en una situación excepcional. Es, por ejemplo, el caso de la Constitución de Weimar: "La constitución del imperio alemán, el elemento jurídico burgués en la nueva democracia, es la Constitución de Weimar. Se ha mostrado que la Constitución de Weimar, de modo diferente a como habían imaginado sus constructores y como han tomado en consideración sus defensores, no está demasiado viva en la conciencia del ciudadano alemán". C. SCHMITT, "Der bürgerliche Staat", Abendland 3 Jhg. , 1928, (pp. 201-203), p. 201.

138. C. SCHMITT, *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, p. 62.

139. *Ibidem*, p. 20. Esta defensa de la institución no va en detrimento de la importancia de la institución política por excelencia, el Estado. Aunque en la constitución de la sociedad las instituciones se hagan necesarias, existe una superioridad formal de la esfera representativa. Alaba a Hegel por la claridad en este punto (*Ibidem*, p. 47).

140. Definición que hemos tomado de R. ALVIRA, "Versuch, die Vielfalt der gesellschaftlichen Subsystemen einzuordnen, mit besonderer Berücksichtigung des Rechts", en *Jahrbuch für Recht und Ethik*, Band 1, 1993, (pp. 283-291), p. 287. El mismo Schmitt no da una definición de institución. Expresa la dificultad de hacerlo desde el lenguaje alemán. Al concepto de institución se asemejan los de "Einrichtung", "Anstalt", "Organismus". Pero ninguno de ellos se adecua completamente a la realidad a la que quiere hacer referencia. La palabra latina "institution" tiene un tinte conservador por el matiz de fijeza que comporta. Por eso, para evitar dificultades emplea la fórmula "pensamiento del orden concreto" en vez de "pensamiento institucional". Vid. *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, p. 58. Sin embargo, no podemos olvidar la conexión que existe entre el *Ordnungsdenken* schmittiano y el pensamiento jurídico institucional, en particular de M. Hauriou, al que Schmitt se refiere múltiples veces. Vid. *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, p. 54. Ver al respecto Böckenförde E. -W., voz "Ordnungsdenken, konkretes", en *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Sp. 1312 y 1314. La teoría jurídica de la institución está en la corriente de la escuela histórica del derecho, a la que ya nos hemos referido. Se encuentra en aquélla, al igual que en ésta, una estrecha adhesión a la realidad histórica, por lo que sólo puede entenderse fuera del marco del pensamiento contractualista. La institución para el pensamiento institucionalista entraña la idea de emprender, o de poner algo por obra, que se realiza y perdura jurídicamente en un ambiente social; para la realización de esa idea, se organiza un poder que la provee de un órgano. Representa, tanto en el derecho como en la historia, la categoría de la duración, de la continuidad y de lo real. Vid. M. HAURIOU, "Aux sources du droit: le Pouvoir, l' Ordre et la Liberté", *Cahiers de la nouvelle journée*, n. 23.

nomos por ley, regla o norma –como se hizo tradicionalmente–, sino más bien –en una de sus acepciones– por derecho, el cual es tanto norma como decisión, pero sobre todo orden[141]. Cualquier sujeto de derecho remite siempre a un orden institucional concreto. Pone Schmitt el ejemplo de un rey, un monarca, un guardián, un gobernante o un juez[142]. Y puntualiza:

> "De un nomos real como gobernante sólo se puede hablar si *nomos* significa la totalidad de un orden y sociedad concretos con una idea de derecho"[143].

El presupuesto metafísico de que la realidad está ordenada en sí se enfrenta a aquellas teorías que conciben la realidad social primariamente como un conflicto, ejemplo del cual es el estado de naturaleza que describe Hobbes. Subyace al pensamiento schmittiano, por el contrario, la convicción de que la convivencia humana despliega de por sí unas relaciones que en su persistencia a lo largo de la historia comparecen de manera distinta en los diferentes tiempos y lugares[144]. Una de esas formas es el derecho.

El derecho constituye un orden concreto, arraigado en la vida, para el mantenimiento del cual, el derecho positivo, no es más que un medio. Este orden concreto es lo que viene a ser considerado en el ámbito jurídico como una situación normal, y ese concepto de normalidad no es creado de modo abstracto, sino que nace de la propia sustancia jurídica (*rechtliche Substanz*). Ésta, posteriormente, conocerá reglas generales, pero sólo como explicitación de esa sustancia, de su propia particularidad, de su orden interno[145]. Como ya hemos dicho, estas reglas y regularidades no crean ese orden sino sólo le sirven[146]. Por eso necesariamente un orden jurídico su-

141. C. SCHMITT, *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, p. 15.
142. *Ibidem*, p. 15.
143. *Ibidem*, p. 16
144. *Ibidem*, p. 21.
145. *Ibidem*, p. 20.
146. *Ibidem*, p. 20. El lugar del derecho no es, por tanto, la norma, aunque, en parte, se formalice en normas. El lugar del derecho es la sustancia jurídica, el orden de un pueblo concreto, el *nomos*. En este punto aparece nuevamente la herencia de la escuela histórica. Así Savigny: "Ha sido ya afirmado arriba que el lugar propio del derecho es la conciencia común del pueblo". *Grundgedanken der Historischen Rechtsschule*, p. 5.

pone una situación normal y excluye una situación excepcional[147]. La excepción y el caso de conflicto no pertenecen ya a la esfera jurídica sino a otra que, como veremos más adelante, es la política[148].

El mejor ejemplo para ilustrar lo que estamos diciendo es el de la institución familiar[149]:

> "De la misma manera que es imposible hallar la constitución de una familia en ciertas normas generales del estilo de: 'honrarás a tu padre y a tu madre', o 'amaos los unos a los otros', tampoco puede considerarse como constitución de la comunidad jurídico-internacional una norma general y abstracta"[150].

Schmitt utiliza este modo de pensar jurídico al definir los propios conceptos. Así ocurre con los de Constitución, Estado y *Großraum*. Por ejemplo, habla de la Constitución en los siguientes términos:

> "Como quiera que todo ser es concreto y se encuentra dispuesto de cierta manera, a toda existencia política concreta *le corresponde* alguna Constitución"[151].

También el Estado[152] está en una estrecha relación con el *nomos*, con un orden concreto. Es una forma política que nace con la configuración del orden europeo en el que la tierra a diferencia del mar, terreno libre, estaba

147. C. SCHMITT, *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, p. 23.

148. La excepción y el caso de conflicto no pertenecen ya a la esfera jurídica, sino a la política. Por eso, la ciencia jurídica que centre su atención en la solución del caso de conflicto habrá de ser calificada de decisionista. Vid. *Ibidem*, pp. 29-30. La decisión sobre el caso de conflicto pertenece a la esfera política. Así, en el momento en que en una sociedad todo se quiere regular legalmente y ni siquiera la esfera de lo político escapa a esta legalización, ocurre que el derecho se convierte en un terreno de cambio constante.

149. C. SCHMITT, *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, pp. 20-21.

150. C. SCHMITT, *Teoría de la Constitución*, pp. 417- 418. Que se pueda citar en este punto un texto de la Teoría de la Constitución está suponiendo que ya en ella empezaba a esbozarse el pensamiento del orden concreto. Ver al respecto I. VILLINGER, *Carl Schmitts Kulturkritik der Moderne*, p. 136.

151. C. SCHMITT, *Teoría de la Constitución*, p. 26.

152. C. SCHMITT, "Staat als ein konkreter, an eine geschichtliche Epoche gebundener Begriff", pp. 379-80.

dividida en espacios territoriales cerrados con poder soberano. Ese modo de configuración espacial es esencial al Estado. No es una formación abstracta, desligada del *nomos*. Así lo entiende también Hegel en su Filosofía del Derecho[153].

El concepto de "gran espacio" (*Großraum*), con el que Schmitt describe el nuevo nomos terrestre, está en la tradición del modo de pensar concreto[154]. Pertenece a un tiempo y a un espacio concretos. El tiempo es la postguerra de la 1º Guerra Mundial. La configuración del espacio en ese momento histórico no es la que dio lugar al Estado sino la que estructuró el espacio globalizado de la técnica, la industria, la economía y la administración[155]. Es un nuevo concepto ordenador del espacio que hará que el derecho se transforme.

El derecho es para Schmitt tres veces concreto. Es concreto en sentido lógico, es decir, el *concepto* del derecho (*Vorpositives Recht*) es concreto, lo que aprehende es la sustancia jurídica. Pero además es concreto en sentido ontológico; en la *Teoría de la Constitución* señala cómo para ser efectivamente concreto, ha de serlo también ontológicamente (*Positives Recht*), ha de ser positivizado, hecho concreto efectivamente por una voluntad que lo formula en una ley[156]. Y en tercer lugar, se hace concreto prácticamente en la medida en que esa ley se aplica para cada caso concreto en la práctica jurídica (*Rechtsanwendung*).

A la hora de realizar el derecho es preciso dar un paso de lo lógicamente concreto a lo ontológicamente concreto y de lo ontológicamente concreto a lo prácticamente concreto. Ese "paso" lo es de un terreno de

153. C. SCHMITT, *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, pp. 44-48. También "Die Lage der europäischen Rechtswissenschaft", p. 429. Para una relación entre el pensamiento de Hegel y el de Carl Schmitt ver: R. MEHRING, *Pathetisches Denken: Carl Schmitt Denkweg am Leitfaden Hegels. Katholische Grundstellung und antimarxistische Hegelstrategie* y KERVEGAN, *J. F. Hegel, Carl Schmitt: Le politique entre spéculation et positivité*.

154. Ver J. KAISER, "Konkretes Ordnungsdenken", p. 333.

155. Ver C. SCHMITT, *Völkerrechtliche Grossraumordnung mit Interventionsverbot für raumfremde Mächte. Ein Beitrag zum Reichsbegriff im Völkerrecht*. 1939.

156. C. SCHMITT, *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens,* p. 25. El peso que adquiere el pensamiento del orden en la lógica schmittiana se puede considerar una toma de posición por la tradición aristotélico-tomista, a la que él distinguirá de la tradición jusnaturalista del siguiente modo: "El derecho natural aristotélico-tomista de la Edad Media era una unidad de orden viva, compuesta por grados de esencia y existencia, por supraórdenes e infraórdenes, jerarquizaciones y reparticiones. En nuestros días han dejado de oírse los malentendidos normativistas a los cuales estuvo expuesto ese derecho natural en los últimos siglos". *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica*, p. 45.

mayor abstracción, el pensamiento, a uno de mayor concreción, la realidad positiva[157]. La *Rechtsidee*, aunque concreta en sentido lógico, ontológicamente considerada es abstracta. Ha de ser hecha concreta en su positivización[158]. En ese modo de "hacerse concreto" existe un cierto "salto" que sólo se puede mediar con la decisión. Schmitt dedicó muchas páginas a poner de manifiesto la existencia de ese "salto" y la necesidad de mediación inherente a todo derecho, es decir, la necesidad de un "quién" que dicte la ley, que explicite el derecho positivamente mediante su decisión[159].

Frente a esta concepción de orden y de derecho, se alza el normativismo. Para éste el orden consiste solamente en la correspondencia de una situación concreta con normas generales, con las cuáles ésta se mide[160]. Cualquier norma legal regula muchos casos. Es independiente de los casos concretos aislados y por tanto absolutamente objetiva. Es un deber ser que pretende corresponderse con la justicia y que se halla alejado del ser de las cosas. Dado que es la ley lo más perfecto, es ella quien ha de gobernar. Todos los demás elementos de la vida política, el pueblo, el rey, el juez, el Estado, están en función de la norma objetiva. En este sentido, se puede calificar al pensamiento normativista, si se pudiera hablar así, de "apersonalista", a diferencia del personalismo del pensamiento decisionista o el "suprapersonalismo" (*Überpersönliche*) del pensamiento del orden concreto[161]. El pensamiento normativista impone un orden absolutamente abstracto, o sea, es un pensamiento cerrado a la realidad social que es vida y, por tanto, concreción y apertura.

Este planteamiento tiene, en opinión de Schmitt, dos fallas fundamentales: En primer lugar, no cae en la cuenta de que para que sea posible el gobierno de la norma es necesario que exista una situación normal[162]. Por

157. Esto es lo que afirmaba Schmitt en uno de sus primeros libros acerca del insalvable vacío, si no fuera por la mediación de la decisión, entre lo abstracto y lo concreto. Así dice en *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*, p. 79: "(...) el pensamiento jurídico abstracto debe convertirse en ley positiva tan pronto como el Estado sea capaz de una realización".

158. También en este punto es heredero de la escuela histórica del derecho. De modo parecido, aunque no cabe duda que con diferencias, se expresa Savigny en *Grundgedanken der Historische Rechtsschule*, p. 5.

159. En el mismo sentido se pronuncia L. A. BENTIN en *Johannes Popitz und Carl Schmitt. Zur wirtschaftlichen Theorie des totalen Staates in Deutschland*, p. 86.

160. C. SCHMITT, *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens,* p. 17.

161. *Ibidem*, p. 13.

162. Y no cae en la cuenta porque: "Todas las normas vigentes están, mientras lo son, naturalmente siempre 'en orden'; por el contrario, el 'desorden' de la situación concreta no interesa a los

ello, depende de un orden concreto, es decir, de la situación que se considera como normal. En cuanto esa normalidad desaparece, desaparece la norma, porque pierde todo sentido jurídico[163]. En segundo lugar, no cae en la cuenta del objeto con que se enfrenta tal normación, a saber la vida de una comunidad en relación con las cosas, que es cambiante y no se ajusta totalmente a la norma. La vida humana en sociedad no es como el tráfico de ferrocarril[164]. Las relaciones de circulación de este vehículo se pueden calcular con una función matemática sencilla. Hay una esfera de la vida de los hombres, aquélla que se puede comparar con el tráfico de ferrocarril, en la que las relaciones funcionales tienen pleno sentido. Es aquélla más instintiva en la que las acciones se repiten de modo casi invariable. El comportamiento humano en este orden de cosas también se podría traducir quizás a un plano. Sin embargo, existen otras esferas de la vida, la mayoría, para las cuales una planificación mecánica o funcional destruiría la esencia de su orden propio. Éstas son las esferas de la vida que no se pueden formar de modo técnico-circulatorio, sino de modo institucional.

Reprochará Schmitt a los normativistas el alejamiento de la realidad que lleva consigo su modo de pensar. En el fondo "¿qué sabe un racionalista de la vida real?", dirá en alguna ocasión[165]. Todo este tipo de normaciones pierde de vista que el lugar originario del derecho es el ser[166].

Diferente del normativismo y también enfrentada al pensamiento del orden concreto, está la concepción decisionista. Para ésta, el orden es fruto de una decisión. Por tanto, la fuente de todo derecho es la autoridad o soberanía de una decisión última[167]. Esta concepción es herencia de

normativistas únicamente interesados por la norma. Pensado de ese modo, el estado concreto de las cosas, visto desde el normativista, no puede ser un desorden contrapuesto al orden". *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica*, p. 18. También vid. C. SCHMITT, *Politische Theologie*, p. 18-20. En este escrito se hace patente cómo ya en 1922 hay una conciencia clara en Schmitt de la distinción entre orden y orden jurídico.

163. C. SCHMITT, *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, p. 23.

164. *Ibidem*, pp. 19-20.

165. C. SCHMITT, "Der Spiegel", p. 62.

166. Y aquí de nuevo hay que distinguir entre ser y hecho para no llevar a Schmitt a contradicción. Esta tesis aparece también en Savigny. En el escrito *Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft*, declara que el derecho sólo puede conocerse y describirse en su ser, en su origen objetivo, pero no ser formado subjetivamente. Dictaminado por el deber no puede ser realizado en absoluto. Citado en E. WOLF, *Nachwort*, en *Grundgedanken der Historische Rechtsschule*, p. 37.

167. C. SCHMITT, *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, p. 25.

Bodino y de Hobbes y pertenece a una época estatalista que sólo conoce la decisión en la forma excluyente, es decir, de "o...o" (*Entweder-Oder*)[168].

El pensamiento de Bodino aún era dependiente de las concepciones teológicas sobre el orden[169]. Por eso no se puede decir que sea el suyo un pensamiento típicamente decisionista. El tipo clásico de decisionismo es el de Hobbes. Para él todo derecho, norma o ley son fruto de la decisión soberana y soberano no es más que aquél que decide y manda. "*Auctoritas non veritas facit legem*", la autoridad y no la verdad hace la ley. *Auctoritas* no significa aquí un orden o autoridad preestatal, ni –como aún lo era para Bodino–, algo diferente de la *potestas*, sino que plena autoridad significa soberanía, es decir, poder para establecer la paz, la seguridad y el orden[170].

El decisionismo parte, en opinión de Schmitt, de ciertos presupuestos no aceptables. La decisión absoluta, tal y como la describen los decisionistas, tiene su origen en una nada racional y en un desorden en lo que se refiere a la situación concreta[171]. Es la decisión quien funda tanto la norma como el orden[172]. Previo a ella lo único que existe es el caótico estado de naturaleza hobbesiano, un estado de infelicidad, desorden e inseguridad,

168. Así lo describe Schmitt en "Raum und Großraum in Völkerrecht" hablando de las relaciones entre tierra y mar, p. 153: "Los océanos, por el contrario, son 'libres' y libertad significa en lo esencial: no estatal. Formaciones intermedias como la costa no se comprenden como zonas límite, porque el pensamiento espacial estatal sólo conoce una frontera lineal; esas zonas quedan subordinadas a la lógica del "o...o", que es característica del decisionismo de la estatalidad".

169. C. SCHMITT, *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, p. 27.

170. *Ibidem*, p. 28.

171. *Ibidem*, p. 28.

172. Éste es el presupuesto del orden del espacio fundado por el Estado que tiene su origen en Hobbes. Así lo dice SCHMITT en *Völkerrechtliche Großraumordnung*, p. 63: "El núcleo material de esas teorías del espacio y de su demostración es siempre el mismo: el derecho es mandato legal; los mandatos sólo se pueden dirigir a las personas; el gobierno se ejerce no sobre cosas, sino sobre personas; de ahí que el gobierno estatal sólo pueda ser determinado personalmente, y todas las determinaciones espaciales tienen significación jurídica solamente porque los objetos que son regulados por la norma, como todo acontecimiento perceptible, esta determinado espacio-temporalmente. Lo específicamente jurídico, el orden concreto, de esa manera se convierte en una forma general vacía del conocimiento". Es ese orden concreto basado en la idea moderna de espacio el que está vacío de contenido, no el orden concreto que propone Schmitt.

Y también en *Über die drei Arten des rechtwissenschaftlichen Denkens*, p. 38. *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica*, p. 42: "El pensamiento decisionista, por el contrario, permite la referencia positiva a un determinado punto fáctico, en el cual, de una nada de norma o de una nada de orden surge la ley positiva y sólo positiva, la cual, sin embargo, deberá valer en lo sucesivo como norma positiva".

de lucha de todos contra todos. La decisión absoluta es el absoluto comienzo[173].

No sólo Hobbes, sino también los filósofos de la contrarrevolución ponen énfasis en la decisión. Su filosofía es, en parte, respuesta al momento histórico de crisis al que se enfrentaban, el cual exigía una decisión; y, en parte, consecuencia de un presupuesto metafísico, la naturaleza caída del hombre. Existe, por tanto, también para éstos un desorden originario aunque no tan radical como en el caso de Hobbes[174]. Un ejemplo extremo de esta manera de pensar lo encontramos en Donoso Cortés, quien llega a afirmar:

> "Si Dios no se hubiese hecho hombre, el reptil que piso con mis pies sería a mis ojos menos despreciable que el hombre"[175].

Y también:

> "(...) ¿de dónde sabe (el hombre) que es noble si Dios no se lo ha dicho?"[176].

Existe un desorden inherente a la naturaleza humana que exige una decisión para restablecer el orden. La decisión se pone en marcha siempre, como es el caso de los dos ejemplos anteriores, por una exigencia de orden.

En este punto hay que distinguir entre un desorden en lo que se refiere a la convivencia social y un desorden metafísico, radical. El presupuesto de un desorden absoluto requiere para su solución de una decisión absoluta y define un decisionismo. La concepción de un desorden relativo, como es el caso del *Ausnahmezustand* schmittiano, requiere, sin embargo, de decisiones soberanas que no dejan de estar encuadradas en un orden con-

173. *Ibidem*, p. 28.
174. C. SCHMITT, *Interpretación europea de Donoso Cortés*, p. 77.
175. *Ibidem*, p. 80.
176. *Ibidem*, p. 81.

creto[177]. Sólo cuando un desorden impide la vida normal de la sociedad, la decisión soberana se hace absolutamente necesaria.

2.3. *La norma y la decisión en el pensamiento del orden concreto*

Desde el modo de pensar del orden concreto, tanto la norma como la decisión, necesarias siempre para la configuración del derecho, se entienden de un modo diferente a como se hace en un pensamiento normativista o decisionista.

Como ya hemos dicho, la norma se comprende en este contexto como un medio para la realización del derecho[178] y, siendo así que el derecho es la publicidad de un orden, la ley es manifestación de ese orden[179]. No es un deber ser abstracto, sino expresión de un orden, de la sustancia jurídica (*rechtliche Substanz*) [180].

> "Cada institución, e incluso cada norma, tiene como característica, a manera de premisa inmanente de su existencia o de su validez, esta relación con un estado de cosas"[181].

Es clarificadora en este punto la afirmación de A. d'Ors:

177. Como señala J. KAISER, "Konkretes Ordnungsdenken", p. 328, la decisión schmittiana no es incompatible con el orden en el siguiente sentido: "El pensamiento del orden concreto tiene como objeto no sólo un orden dado y las instituciones que constituyen un orden (...), sino prueba su fuerza jurídica también en su aplicación a nuevos órdenes, que se generan desde el desorden a través de actos de voluntad y actos jurídicos".

178. Schmitt repetía con frecuencia: "La ley, para Schmitt, es el intento de ratificar el derecho". Conversación con E. W. Böckenförde, Friburgo, 30 de agosto, 1993.

179. "Ninguna norma vale en el vacío, ninguna en una situación a-normal (en relación a la norma)". C. SCHMITT, *Staatsethik und pluralistischer Staat*, p. 32. Lo interesante en este punto es cómo dice que una situación anormal es una situación sin orden jurídico pero no sin orden en absoluto.

180. *Ibidem*, p. 103. Vid. P. Schneider en *Ausnahmezustand und Norm*, p. 272.

181. C. SCHMITT, *La defensa de la Constitución*, p. 92.

"Si podemos hablar de normas jurídicas, es precisamente porque la normalidad nos proporciona la norma"[182].

Sólo cuando se produce una conducta anormal, una situación anormal, se toma conciencia de que una norma ha sido infringida y aparece ésta como un deber ser, necesita ser positivizada. Volveremos más adelante sobre la norma vista desde el derecho positivo, dado que es a su esfera a la que propiamente pertenece[183].

La decisión, dentro del marco del pensamiento del orden concreto, también se hace dependiente del orden concreto. Nace, bien de la necesidad de restablecer un orden, bien de la necesidad de buscar un orden nuevo[184]. Para no desligarse del marco del derecho, ha de hacerse siempre dependiente de un orden. La fuerza sola no arguye derecho[185].

Este modo de pensar no es ajeno a la tradición clásica. En las concepciones generales sobre el orden del mundo de la Antigüedad y del Cristianismo aparece siempre la representación de un orden como presupuesto de la decisión. La pura "nada de contenido" de la decisión, es decir ese "salto" que supone toda decisión, está siempre limitado y comprendido por un orden. De modo que se puede decir que la decisión es la desembocadura de un orden presupuesto[186]. Pone Schmitt el ejemplo del jurista y teólogo Tertuliano, quien sostiene en sus escritos que estamos obligados a algo, no porque es bueno, sino porque Dios lo manda. Aunque esta afirmación suene a decisionismo jurídico, no lo es. La idea cristiana de Dios lleva en sí un concepto de orden dado. En el contexto metafísico en que esa afirmación fue hecha, estaba ausente la representación de un desorden

182. A. D'ORS, *Introducción al Estudio del Derecho*, p. 103.

183. En el apartado: El elemento legal de la Constitución.

184. C. SCHMITT, *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, p. 28. En el mismo sentido vid. P. SCHNEIDER, *Ausnahmezustand und Norm*, p. 273.

185. C. SCHMITT, *Politische Theologie*, p. 26. Esta posición será para Schmitt una constante. Desde su primera obra sistemática acerca de la ciencia jurídica la afirmación será constante: el poder normativo de lo fáctico es un imposible. Así aparece en *Gesetz und Urteil* (1912), p. 3; *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen* (1914), pp. 9, 10, 56; *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens* (1934), p. 36.

186. C. SCHMITT, *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, p. 26. Aparece una descripción acertada de este punto en el libro de Pattloch, aunque la tesis central del libro fue –como ya hemos mencionado– abiertamente rechazada por Schmitt. Vid. P. PATTLOCH, *Recht als Einheit von Ordnung und Ortung. – Ein Beitrag zum Rechtsbegriff in Carl Schmitt "Nomos der Erde"*, p. 28.

del mundo, de un caos que sólo pudiera ser cambiado por una decisión absoluta[187].

Dentro de un orden concreto, la decisión tiene una función "decisiva" porque gracias a ella, en un primer nivel, la decisión política sostiene el marco legal, da seguridad y concreción a la esfera del derecho[188], con lo que el derecho pasa a estar formulado en leyes; en un segundo nivel, gracias a la decisión jurídica se asegura la realización del derecho[189]. Ahora bien, ni siquiera la decisión política, la decisión soberana, que es la decisión por antonomasia[190], aquélla sobre el caso de excepción[191], puede prescindir del orden concreto, el cual a su vez no puede formarse sin la cooperación de las decisiones morales (nivel previo de la decisión que conecta la esfera privada con la pública) de las personas que forman la sociedad.

En primer lugar, el soberano no decide por referencia a un orden jurídico, un orden expresado en normas, pero sí por referencia al orden concreto de la situación en que decide. La excepción no es un caos. El estado excepcional es algo distinto de la anarquía. Se define como aquel no previsto en el orden jurídico vigente[192], lo cual no quiere decir que no subsista en él un orden aunque éste no sea jurídico[193]. En segundo lugar, al soberano no se le puede seguir entendiendo, como lo ha hecho gran parte del pensamiento político hasta nuestros días, como aquel poder supremo, originario y jurídicamente independiente[194]. Un poder así, observa Schmitt, se puede aplicar a los más variados complejos sociopolíticos y poner al servicio de cualquier interés político. No es la expresión adecuada para la realidad a la que se quiere referir. No existe un poder incontrastable que

187. C. SCHMITT, *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, p. 26. En este sentido apunta E. W. BÖCKENFÖRDE que frente a este planteamiento schmittiano, la teoría moderna del poder constituyente con su decisionismo representa una auténtica secularización. Vid. "Die verfassungsgebende Gewalt des Volkes– ein Grenzbegriff des Verfassungsrechts", p. 12. En este sentido Schmitt habla de una "totale Planung" en *Glossarium*, p. 47.

188. C. SCHMITT, *Begriff des Politischen*, pp. 65-66.

189. C. SCHMITT, *Gesetz und Urteil*, p. 57: "La aplicación del derecho no es ni legislación ni interpretación, aunque le preceda siempre la interpretación". Y también, *Ibidem*, p. 69: "(...) la cuestión de la justicia de la ley es un problema totalmente distinto al de la justicia de una decisión, porque la última siempre descansa en el contexto de un orden jurídico existente".

190. C. SCHMITT, *Politische Theologie*, p. 11.

191. *Ibidem*, p. 11.

192. *Ibidem*, p. 36.

193. *Ibidem*, p. 42.

194. *Ibidem*, p. 26.

funcione con la seguridad de una ley natural, dirá. Para la definición del soberano se precisa de una conexión del poder con el ámbito jurídico. Y esa conexión viene por la dependencia del orden concreto.

En este planteamiento, frente al pensamiento decisionista, el orden no es sólo consecuencia, sino también fundamento de la decisión política[195]. Con éste "no sólo" nos referimos al hecho de que, por supuesto, la decisión pone un orden, pues una decisión sobre la realidad necesariamente la modifica, pero añadimos siguiendo a Schmitt, que no la puede modificar hasta tal punto que el orden sea una "pura creación" espontánea de la decisión. La decisión formaliza y determina las posibilidades de orden de una situación concreta. Un orden concreto, por tanto, es en parte fundamento y en parte consecuencia de decisiones políticas.

Según lo dicho, podemos hablar de dos tipos fundamentales de decisión: la decisión conforme a ley, es decir, en el marco de un orden normado, y la decisión sobre un orden.

La decisión es siempre una acción que se pone en marcha para perseguir un fin, aquello que hay que hacer. En cualquiera de los dos casos, ese fin es una incertidumbre. En el primero, porque las decisiones dentro de un orden hacen referencia a situaciones singulares, no totalmente especificadas. En el segundo, porque aquello que de quiere poner por obra es una completa novedad.

La diferencia entre ambos tipos de decisión está en dos puntos: En primer lugar, la forma de la decisión dentro de un orden político está en la ley, mientras que, en el segundo, está en el orden nuevo que quiere esta-

195. Ver al respecto, P. SCHNEIDER, *Ausnahmezustand und Norm*, pp. 266-267. Schneider piensa que en este punto existe una cierta ambigüedad en el pensamiento schmittiano, de modo que no siempre expresa tan claramente la postura que acabamos de exponer.

Para deshacer la confusión es preciso hacer algunas distinciones:

1ª) — decisión jurídica
— decisión política:
2ª) — crea un orden: en este sentido el orden es consecuencia de la decisión.
— hace referencia a un orden: en este sentido el orden es causa de la decisión.

En resumen se podría decir que el orden es causa formal de la decisión y consecuencia material de la misma. En la conversación referida antes con E. W. Böckenförde (Friburgo, 30 de agosto de 1993), a la pregunta: ¿es el orden causa o consecuencia de la decisión en el pensamiento de Schmitt? respondió: "La decisión política crea un orden, pero cuando domina el caos no es posible tomar una decisión".

blecer o en el orden que pretende restablecer[196], pero no en la ley. La segunda diferencia hace referencia al tiempo. La decisión conforme a ley dispone de un tiempo suficiente, preestablecido, para actuar, de modo que puede contar con una deliberación minuciosa y elaborada, cosa que no ocurre en una decisión en una situación de desorden, en la que el orden jurídico ha de ser restablecido lo más rápidamente posible[197]. Lo anota Schmitt del siguiente modo:

> "Por ello, cuando se trata del caso más extremo, (la decisión) no puede observar normas generales. Porque si el medio concreto para el logro de un éxito concreto (como por ejemplo lo que puede hacer la policía para mantener la seguridad pública) puede ser calculado en tiempos normales con una cierta regularidad, en caso de necesidad solamente puede decirse que el dictador puede hacer todo lo que exija la situación de las cosas"[198].

La diferencia entre las esferas a las que pertenecen ambos tipos de decisión respectivamente, es señalada continuamente a lo largo de sus obras a través de las siguientes distinciones:

— Acto de dar la constitución y acto de reformarla[199]. El segundo se hace según ley, el primero no. Son cualitativamente distintos.

— Decisión y normación legal-constitucional[200].

— Dictadura soberana y dictadura comisarial[201]. En el caso de la dictadura soberana, el dictador no suspende la Constitución existente valiéndose de un derecho fundamentado en ella, sino que obra por referencia a otra Constitución, a otro orden, aquél que quiere implantar y por el que la decisión se ha puesto en marcha. Sin embargo, en la dictadura comisarial,

196. Así dice Schmitt en *La Dictadura*, p. 26: "Una dictadura que no se hace dependiente de un resultado a alcanzar, correspondiente a una representación normativa pero concreta, que según esto, no tiene por fin hacerse a sí misma superflua, es un despotismo cualquiera".

197. Refiriéndose a este punto subraya H. HOFFMAN en *Legitimität gegen Legalität. Der Weg der politischen Philosophie Carl Schmitt*, p. 136, lo siguiente: "La decisión de Schmitt no es desde luego una teoría del puro decisionismo, que él pudiera calificar de arbitraria, sino que presupone conceptos sustanciales como el de unidad o el de orden concreto".

198. C. SCHMITT, *La Dictadura*, p. 42.

199. C. SCHMITT, *Teoría de la Constitución*, p. 30.

200. *Ibidem*, p. 87.

201. C. SCHMITT, *La Dictadura*, p. 172.

el poder del dictador descansa en el apoderamiento otorgado por un órgano constituido y, por tanto, en el marco de una Constitución.

— Poder constituyente y poder constituido[202].

— Constitución y ley constitucional[203]. Quien da la Constitución es una voluntad única que eleva con su decisión a todo un pueblo a un orden político. Sin embargo, una ley constitucional es menos decisiva. Las leyes constitucionales pueden cambiar en parte –en este punto Schmitt es muy estricto– sin que por ello cambie la Constitución. Esto quiere decir que legislar no es lo mismo que poner el marco de toda legislación, es decir, que establecer una "situación normal".

Lo común a ambos modos de decisión es el "salto voluntario" que se puede entender como incertidumbre respecto al resultado de la decisión y a la decisión misma o como no deducibilidad, en un caso de la norma, en el otro del fin que se quiere conseguir[204] y que depende sólo del sujeto y de su decisión. Ahora bien, eso no quiere decir que esa mediación voluntaria sea subjetiva, del mismo modo que no es subjetivo un acto de prudencia. Y es en este punto donde Schmitt se separa del decisionismo. El acto voluntario tiene una medida objetiva[205]. A la medida de este "salto cualitativo" que es mediado por la decisión es a lo que en la teoría clásica se ha denominado prudencia[206]. Ese salto cualitativo es caracterizado por Schmitt como un "vacío de razón". Ahora bien, no se refiere con ello a una concepción "nihilista" o subjetivista de la acción humana, sino a la existencia de una no-seguridad sobre la adecuación entre el juicio que quien decide formula acerca de una realidad compleja y circunstancial y la situación objetiva de las cosas en la realidad. Existe un salto porque, dado que no se puede tener seguridad sobre el resultado de una acción concreta, las posibilidades de actuar son muchas y, sin embargo, es preciso optar por una. Ese optar ya no es deducible del conocimiento de la situación.

202. C. SCHMITT, *Teoría de la Constitución*, pp. 86 y ss.

203. *Ibidem*, p. 113.

204. Por la claridad con que expresa Schmitt este punto es por lo que G. L. ULMEN en *Politischer Mehrwert*, pp. 225-257, califica a su teoría como "Lückentheorie". La presencia del "salto" en la decisión pone de manifiesto el "hueco de legal" que toda legalidad lleva consigo. Y es ese hueco lo que reclama la decisión.

205. Schmitt luchó contra el subjetivismo, como ya hemos apuntado varias veces, desde sus primeros escritos, también en lo referente a la voluntad. Ver. I. VILLINGER, *Carl Schmitts Kulturkritik der Moderne*.

206. J. PIEPER, *Las virtudes fundamentales*. Ver el capítulo dedicado a la prudencia.

Pero hay aún más. Una decisión supone un "salto", no sólo porque no se posean todos los conocimientos necesarios para que la acción pueda ser adecuada a la situación de las cosas que la requieren, sino además por dos motivos añadidos. El primero es que existen en la realidad social situaciones que, por su anormalidad, necesitan de una inmediata decisión que ha de ser tomada de algún modo, aunque no se tenga ningún tipo de certeza de que la decisión que se tome sea la más adecuada. El segundo es la inevitable cierta dependencia de una decisión de quien la toma. Precisamente porque las posibilidades de actuar son muchas, el que se elija una y no otra supone una referencia inmediata al sujeto que decide, a su interpreación y, por tanto, a su conciencia.

En este punto está la novedad de la teoría política de Schmitt en el contexto de la teoría dominante en el momento. En la teoría de Schmitt, la responsabilidad de la decisión no se diluye. De haberse mantenido en el marco de la teoría clásica, el reconocimiento del "salto voluntario" hubiera dado lugar a una teoría de la prudencia que, Schmitt, por no ser específicamente un filósofo, no hace[207]. Hubiera, con ello, conectado explícitamente la esfera política y del derecho con la ética[208]. El gobernante y todo aquél que actúa de algún modo en un caso de excepción –sirva lo dicho para el juez–, no actúa según ley sino según prudencia, es decir, mirando a la situación concreta y a los "principios universales de la razón" que son inherentes a cualquier persona[209], a los que se suele llamar conciencia. Obrar

207. En una carta a G. L. Ulmen escribe Schmitt: "Yo no soy Hobbes, pero me gusta Hobbes. Soy un representante de la prudencia antigua". Cit. en *Politischer Mehrwert*, p. 12. Hace esta misma afirmación *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, p. 135.

208. Así lo reconoce R. ALVIRA, "Versuch, die Vielfalt der gesellschaftlichen Subsysteme einzuordnen, mit besonderen Berücksichtigung des Rechts", p. 290: "En el derecho post-positivo es el criterio de la decisión siempre una posición ética consciente". Ahora bien, en este escrito se avanza un paso más a partir de esta afirmación, que no da Schmitt y que mencionamos por su interés en el marco de una teoría política. No basta con decir que en la decisión va implicada una posición ética. Es preciso, en el marco de la teoría política, saber qué grado de efectividad, qué poder tiene una posición ética. O lo que es igual, una posición ética ha de ser práctica para tener entrada real en una teoría política. Una ética pura no sirve. Para que la ética sea verdaderamente práctica es preciso que esté respaldada por una instancia superior con validez absoluta, que la haga válida absolutamente, también fuera de la Historia y después de la muerte, es decir, fuera del espacio y del tiempo en el que se desarrolla la vida del momento presente. Es preciso remitir la esfera ética a la religiosa. Si se cierra esta posibilidad, la única que queda es apelar a la "razón", al diálogo social o a la voluntad del pueblo, como justificación de la decisión. Lo cual sería utilizar una cierta justificación ética sin religión pero este procedimiento deja a la ética en su nivel abstracto, y, por tanto, no sirve para la práctica.

209. J. PIEPER, *Las virtudes fundamentales*, p. 43.

prudentemente es obrar en conciencia[210]. La prudencia es "conciencia de situación"[211]. Hay dos lugares en que Schmitt apunta esta idea[212]. Son los siguientes:

> "(...) lo esencial de la idea política (es) la exigente decisión moral"[213].
>
> "Todo lo que un hombre –con o sin poder– piensa o hace, pasa por el pasillo de la conciencia humana y de otras potencias humanas individuales"[214].

Hay aún otro lugar donde Schmitt hace referencia a la prudencia, y es en la crítica a la pasividad política de los románticos.

> "(...) no parecería difícil diferenciar su pasividad orgánica de las restricciones de un estadista activo, que surgen de las experiencias y metas políticas. El criterio consiste en si existe o no la capacidad de diferenciar entre lo justo y lo injusto. Esta capacidad es el principio de toda energía política, tanto de la revolucionaria, que se apoya en el derecho natural o humano, como en la conservadora, que se apoya en el derecho histórico"[215].

En la segunda cita es donde mejor se entiende lo que venimos diciendo. El "salto" que supone la decisión tiene como medida la conciencia del soberano o del juez; o lo que es lo mismo, la prudencia del soberano o del juez. El contenido de la decisión no es, por tanto, determinable totalmente *a priori*, porque depende de la situación de las cosas y de quien la interpreta.

Después de este análisis la pregunta es, ¿por qué se ha tachado la teoría de Schmitt de decisionismo?[216] Es preciso en este punto volver sobre la

210. *Ibidem*, p. 44.

211. *Ibidem*, p. 43.

212. Del mismo modo piensa A. Adam en su estudio *Rekonstruktion des Politischen: Carl Schmitt und die Krise der Staatlichkeit 1912-1933,* p. 38: "La decisión es, moralmente exigente', porque debe romper la férrea coraza de la legalidad".

213. C. SCHMITT, *Interpretación europea de Donoso Cortés*, p. 93.

214. C. SCHMITT, "Diálogo sobre el poder y el acceso al poderoso", p. 20.

215. C. SCHMITT, *Romanticismo político*, p. 182.

216. Es una pregunta que se hacía cuando el calificativo se refería a él mismo: "Yo tengo un estilo asombrosamente pasivo. Que yo haya adquirido la fama de ser decisionista es para mí in-

distinción ya mencionada. Dando por supuesto que toda decisión es moral, se han distinguido dos tipos fundamentales: la decisión que se efectúa según ley y aquélla que no se efectúa según ley. Estos dos tipos, como se ve, se corresponden con los dos elementos de todo orden jurídico: el elemento normativo del derecho y el elemento real de la ordenación concreta[217]. La primera es propiamente legal y se realiza dentro de un orden jurídico concreto. La segunda es propiamente política y se realiza teniendo como fin un orden jurídico concreto, ya sea éste el orden que se pretende restablecer, ya un orden nuevo. Al sujeto de la primera se llama juez[218]; al sujeto de la segunda, soberano[219]. Éste último, en tanto que decide sin mirar a la norma, precisamente porque el orden concreto en que aquélla era válida ha caído, es un dictador. Sin embargo, como ya hemos dicho, también en cierto modo depende de un orden[220]. Los siguientes textos vuelven a incidir sobre esta idea:

> "(...) el contenido de la actividad del dictador consiste en lograr un determinado éxito, algo "que poner por obra": el enemigo debe ser vencido, el

comprensible. Creo que uno tiene que estar distanciado de tal manera de la alegría por la decisión como tal, como yo estoy, para desarrollar una teoría del decisionismo". *Verortung des Politischen: Carl Schmitt in Plettenberg* , p. 5. No cabe duda de que en los escritos de Schmitt aparece la decisión por doquier y no siempre del mismo modo, sino usada en sentidos diferentes. Schmitt no hace, sin embargo, explícitamente diferencias que serían pertinentes para una mayor comprensión de conjunto. G. Maschke, reconociendo este hecho, concluye distinguiendo en Schmitt dos tipos fundamentales de decisión que se corresponderían en último término con dos modelos de decisión en sí contradictorios, a saber: la decisión tal y como la comprende Hobbes y tal como la concibe Donoso Cortés. Encuentra en este punto la contradicción fundamental del pensamiento schmittiano. A pesar de que ambos tipos de decisión tienen como punto de referencia la dictadura, se distinguen en que para Hobbes la decisión no está medida por la verdad, sino por la búsqueda de la paz y la seguridad; sin embargo, para Donoso, la decisión ha de estar siempre medida por la verdad encarnada en la Iglesia Católica, y la paz y la seguridad sólo se darán por añadidura. En opinión de Maschke esta dicotomía en la decisión, lleva a una dicotomía en el concepto de soberanía. Por un lado, aparece la concepción de soberanía moderna que se caracteriza por la decisión de aquél que tiene poder de decidir y, por otro, la soberanía tradicional legitimada por Dios mismo. Vid. G. MASCHKE, "Die Zweideutigkeit der Entscheidung", pp. 195-199. Como señalamos al comienzo del libro, son múltiples los lugares en los que a Schmitt se le califica de decisionista.

217. C. SCHMITT, *Teoría de la Constitución*, p. 11.

218. Ver C. SCHMITT, *Gesetz und Urteil.*

219. Ver C. SCHMITT, *Politische Theologie*.

220. En este sentido se expresa A. ADAM en *Rekonstruktion des Politischen: Carl Schmitt und die Krise der Staatlichkeit 1912-1933*, p. 125.

adversario político debe ser apaciguado o aplastado. *Siempre depende de la situación de las cosas*"[221].

"(...) (la dictadura soberana) aspira a crear una situación que haga posible una Constitución, a la que considera como Constitución *verdadera*"[222].

Se le ha calificado de decisionista[223] precisamente por la relevancia que ha dado al salto cualitativo de la decisión y a su "vacío de contenido", sin explicarlo suficientemente –lo que nosotros hemos intentado en las páginas anteriores–, sin pararse a considerar el tipo de decisión al que se refiere en cada momento y la crítica que él mismo hace al decisionismo tanto de Hobbes como de Maistre y de Donoso Cortés.

Lo que fundamentalmente le ha ganado tal calificativo son los textos que hacen referencia al segundo tipo de decisión de que hemos hablado, aquélla que no procede según ley. Para marcar la diferencia, para destacarla frente al "imperio de la ley", hace una distinción entre forma y contenido de la decisión[224] y caracteriza a la decisión sobre todo como forma, como un acto de pura voluntad, semejante a la voluntad de poder nietzscheana, sin mezcla de racionalidad. Así, Schmitt puede parecer decisionista, si sólo se toman en consideración, aisladamente, esos textos en que su intención es precisamente poner de manifiesto que existe en esa decisión una voluntad personal. Cito a continuación algunos textos en los que esta posición se hace patente:

"El hecho de haber sido la autoridad competente la que tomó una decisión, la torna en términos relativos, tal vez también absolutos, independiente de la circunstancia de que su contenido sea correcto y omite la discusión

221. C. SCHMITT, *La Dictadura*, p. 41. El subrayado es mío.

222. Ibid., p. 182. El subrayado es mío.

223. Haciendo hincapié en este decisionismo de Schmitt, C. G. VON KROCKOW ha dedicado una obra, *Die Entscheidung. Eine Untersuchung über E. Jünger, C. Schmitt und M. Heidegger*, a realizar un paralelismo entre la decisión en M. Heidegger, E. Jünger y C. Schmitt. Considera el decisionismo reducido a un periodo dentro de la total producción de Schmitt, del que luego se distanciaría.

224. Ver por ejemplo, *La Dictadura*, p. 40-41; *Teoría de la Constitución*, p. 10; *Politische Theologie*, p. 42.

sobre si aún persiste alguna duda. En ese instante la decisión se independiza de la fundamentación argumentada y adquiere un valor autónomo"[225].

"La palabra "voluntad" significa, *en contraste con simples normas*, una magnitud del ser como origen de un deber-ser. La voluntad se da de un modo existencial: su fuerza o autoridad reside en su ser"[226].

"La Constitución *vale por virtud de la voluntad* política de aquél que la da. Toda especie de normación jurídica, también la normación constitucional, presupone una voluntad como existente"[227].

"(...) una decisión en sentido jurídico se ha de derivar forzosamente del contenido de una norma. Pero ése es precisamente el nervio del problema. Enunciada la proposición con tanta generalidad, es un puro reflejo del liberalismo del Estado de Derecho y desconoce *el alcance propio de la decisión*"[228].

Lo fundamental a la hora de calificar la decisión es saber si se está ante una situación normal o a-normal, es decir, si se trata o no de una decisión conforme a la ley[229]. Sólo desde este punto de vista se puede enfocar correctamente el problema, como se señaló en páginas anteriores.

A continuación se harán algunas distinciones que suavizan el decisionismo de los textos arriba citados y clarifican lo ya dicho acerca de la decisión, a saber:

— La decisión se funda en razones, lo que ocurre es que en el momento de decidir lo que más importa es que la decisión sea conveniente en relación con la situación de las cosas, y sobre todo, que se lleve a efecto y a término porque la situación lo requiere.

225. C. SCHMITT, *Teología política*, p. 40. Esta convicción es una constante en su obra. Aparece desde sus primeros escritos. Ver *Gesetz und Urteil*, p. 48 y p. 55. También *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen,* p. 79.

226. C. SCHMITT, *Teoría de la Constitución*, p. 10.

227. *Ibidem*, p. 25.

228. C. SCHMITT, *Politische Theologie*, p. 11.

229. El mismo Schmitt lo señala en "Zu F. Meinecke 'Idee der Staatsräson'", p. 228: "La cuestión sobre la normalidad o anormalidad de una situación concreta me parece de la máxima relevancia. Quien deduzca que estamos en una situación anormal –bien sea que el mundo está en una radical situación de anormalidad, bien que sólo es una situación– solucionará cualquier problema del ámbito de la política, de la moral o del derecho de un modo diferente que aquel que piensa que sólo estamos en una normalidad simplemente un poco turbia o desordenada".

— El elemento voluntario es parte principalísima de la teoría política y para poner esto de manifiesto es preciso contraponerlo a la norma. Sólo así aparece con nitidez lo característico de la voluntad, a saber, ser origen del deber-ser.

— No se trata, en absoluto, de invalidar el contenido racional, es decir la norma, sino de precisar, de detectar la necesidad de contar también con el elemento de la decisión, parte integrante de toda teoría del derecho y de la teoría política.

La trayectoria de Schmitt ha ido progresivamente en dirección a matizar el tinte decisionista de los primeros escritos[230]. El pensamiento del orden concreto que esboza en *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica* (1934) es fruto de la maduración de los primeros libros en los que la decisión aparece en un primer plano. Es como si Schmitt en este escrito hubiera hecho frente a la crítica de decisionismo que provocaron *Ley y juicio* (1912), *Romanticismo político* (1919), *La dictadura* (1921), *Teología política* (1922), *El concepto de lo político* (1927) y *Teoría de la Constitución* (1928). La obra de 1934 enmarca, cierra y da sentido a la teoría de la decisión de los años anteriores[231].

2.4. *La cuestión de la justicia*

Dos cuestiones centrales en la materia que estamos tratando son las de la justicia y la legitimidad. Desde el pensamiento del orden concreto se podría aventurar la siguiente definición: Hacer justicia significa que el orden debe ser siempre restablecido. Justicia es devolver a cada cosa su orden. Sin embargo, Schmitt no enmarca la justicia en este contexto teórico, sino en el práctico. Sólo se puede hablar de justicia en el proceso de su realización. Y porque realmente no se sabe lo que es justicia hasta que se realiza. La formulación correcta de la cuestión en este punto no es, por tanto, qué

230. No se alude aquí a distintos periodos sino a matices, a un desarrollo comprehensivo del pensamiento de Schmitt. Vid. H. SCHMIDT, en "Der Nomosbegriff bei Carl Schmitt", p. 81. Por otra parte, como ya hemos referido, Schmitt nunca se reconoció decisionista. Ver el *prólogo* de la edición de 1969 de *Gesetz und Urteil*, 2. Aufl, C H Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München.

231. Como apoyo de esta afirmación del progresivo desarrollo de su teoría, ver el prólogo de la 2ª edición de *Politische Theologie* escrito en Noviembre de 1933. Una opinión cercana a la mía en este punto es la de A. Adam en su estudio *Rekonstruktion des Politischen: Carl Schmitt und die Krise der Staatlichkeit 1912–1933*, p. 125.

es la Justicia, sino qué es una decisión justa. ¿En qué otra cosa si no podría consistir la Justicia?

Schmitt trata este problema, por tanto, sólo desde el punto de vista de la práctica jurídica[232]. En este terreno la pregunta decisiva es: ¿cuándo una decisión judicial es justa?[233]. O mejor: "¿cuándo hoy, en la práctica jurídica, una decisión judicial se tiene por justa?"[234] A la hora de responder sale a la luz de nuevo el problema tratado que es también el problema fundamental de la práctica jurídica: el hiato que existe entre ley (*Gesetz*) y juicio (*Urteil*). La legalidad no se puede identificar con la justicia[235]. Una decisión justa no tiene como medida solamente o principalmente la ley. Este es un presupuesto positivista según el cual una decisión es justa cuando es legal, es decir, cuando se corresponde con el derecho positivo, cuando el juez prescribe la ley. Sin embargo, dirá Schmitt, es ahí donde está el corazón del problema porque existe un hiato cualitativo entre ley y juicio que imposibilita la deducibilidad o causalidad entre ambos[236]. Este hiato es debido a que, si bien la decisión judicial es una sentencia sobre la base de una ley[237], no está claro –no es un proceso mecánico– cómo esto se lleva a cabo. No es algo absolutamente determinado. Siempre existe la cuestión de la interpretación de la ley. Y ésta no es trivial[238], puesto que tiene que ver con el poder real.

232. C. SCHMITT, *Gesetz und Urteil*, p. 5: "De lo que sucede no se puede deducir lo que debiera suceder. Pero por eso el examen no está obligado a investigar sobre una medida de la justicia atemporal, que sea enemiga de todo contenido, que no tenga nada que ver con la praxis. Tampoco es necesario determinar las categorías del pensamiento jurídico, sino la reflexión válida de la praxis vigente se asienta en un postulado fáctico efectivo, para a partir de él determinar la justicia de una decisión judicial en la práctica jurídica vigente".

No hace una teoría general. Ahora bien, ¿por qué toma este punto de partida práctico? ¿Se puede hacer una teoría general del juicio justo, siendo éste un problema fundamentalmente práctico? La respuesta de Schmitt es 'no'. La praxis tiene su propia legitimidad, una legitimidad interna a ella misma. Ver *Ibidem*, p. 85.

233. *Ibidem*, p. 1.

234. *Ibidem*, p. 1.

235. *Ibidem*, p. 72: "Que la 'legalidad' de la decisión no pueda ser identificada ya con su justicia, no quiere decir abandonar una medida objetiva y dejar que todo dependa de la subjetividad del juez".

236. *Ibidem*, p. 69: "De ahí se ha deducido que la decisión judicial debería poder ser deducida lógicamente de la ley, mientras se deja de ver que en la determinación de esa dependencia, en su fundamento y en su límite descansa precisamente el problema".

237. C. SCHMITT, *La defensa de la Constitución*, p. 51.

238. C. SCHMITT, *Gesetz und Urteil*, p. 91: "Un tal gobierno de métodos interpretativos es un poder real, crea concepciones jurídicas, que son tan efectivas como la leyes con contenido formal".

Descarta Schmitt que pueda tomarse por verdadera la pretensión de la ciencia jurídica de construir un método para la interpretación objetiva de la ley, de modo que de esa interpretación se obtenga la voluntad misma de la ley o la voluntad del legislador. Si esto pudiera ser, el juez decidiría tal y como ha sido previsto en la ley[239]. En este planteamiento se está suponiendo que en la misma ley está inscrita de algún modo su voluntad, la fuerza misma de su realización. Ésta pretensión es, en opinión de Schmitt, una falacia, y ha llevado a muchas contradicciones e inconsecuencias, precisamente porque está operando siempre con ficciones[240]. En la ley no hay más que un "contenido manifiesto"[241], de ningún modo una voluntad. La justicia, por tanto, no se desprende de la interpretación de la ley. Con esta solución lo único que se consigue es retrotraer esta cuestión a otra, a saber, ¿cuál es la interpretación justa?[242] El problema siempre reaparece. Tampoco puede estar el criterio de justicia de una decisión jurídica en un "sentimiento de justicia"[243] o en las convicciones de un individuo o de un conjunto de ellos cuando llegan a un acuerdo. No puede dejarse la justicia de la decisión en manos de un criterio autónomo, sino que ha de ser heterónomo[244].

La postura de Schmitt es la siguiente: En primer lugar, la actividad del juez es algo distinto a la simple subsunción de un número de casos bajo la ley[245]. En segundo lugar, el criterio de la justicia de una decisión no reposa en la subjetividad del juez[246]. Sobre si una decisión es justa decide la *praxis* misma. Ésta tiene su criterio específico, que corresponde a la si-

239. *Ibidem*, p. 32.

240. *Ibidem*, p. 26.

241. "En la ley no permanece más que su contenido manifiesto". *Ibidem*, p. 32.

242. Aunque ambas cuestiones, –la de la justicia de la interpretación y la de la justicia de la decisión–, no sean exactamente identificables. Ver *Ibidem*, pp. 11 y 29.

243. *Ibidem*, pp. 17-18.

244. *Ibidem*, p. 73.

245. *Ibidem*, p. 100. Y en el mismo lugar, p. 62: "Ése era también nuestro fundamento, el negar la legalidad o, lo que quiere decir lo mismo, la 'subsunción' como criterio de la decisión justa, como criterio de la decisión justa y buscar un criterio irreprochable".

246. *Ibidem*, p. 42: "Sería un malentendido banal el temer que ahora el juez hará lo que se le antoje, puesto que no va a decidir 'legalmente'. La ley sigue siendo una regla para el juez; el individuo no puede ser atropellado; pero para ofrecer un criterio específico para la práctica jurídica de la justicia de la decisión procedente de la praxis, no basta con la legalidad, como ha sido suficientemente demostrado".

guiente formulación: La decisión judicial es justa, si otro juez hubiera decidido del mismo modo[247].

Lo que está queriendo decir es que lo justo se define en el juicio mismo y en todos aquéllos que hayan sido o sean semejantes a éste. No hay un criterio abstracto de justicia y aunque se pudiera formular, no tendría ningún sentido[248].

La justicia está, es un lugar común en el pensamiento clásico, en dar a cada uno lo suyo. Consiste, por tanto, en la "buena voluntad" de reconocer en cada caso lo que es justo. Ahora bien, de ahí nada se puede deducir sobre el contenido general de la justicia, precisamente, porque su contenido se define para cada caso. Así, la justicia de la decisión remite en último término a la prudencia, como ocurría para el caso de la decisión política. El criterio de la justicia viene dado para Schmitt por la jurisprudencia.

La teoría jurisprudencialista schmittiana está dentro de la concepción del pensamiento del orden concreto. La prudencia no mira tanto al bien en general como a realizar un bien particular, a hacerse verdaderamente con lo real[249]. En este sentido, la jurisprudencia mira, por un lado, a la situación concreta del caso que ha de ser juzgado y, por otro, a la inclinación de la voluntad a juzgar bien. Así, mientras que la prudencia es la medida de la justicia –como lo es de todas las demás virtudes[250]–, la jurisprudencia es la medida de la acción justa. El campo de acción de la prudencia es la "forma esencial extrínseca"[251], por virtud de la cual la acción justa es tal. Así, justo es el que antes ha sido prudente, o mejor, el que mientras es justo es prudente. Que la medida de la justicia sea la prudencia, quiere decir que existe una estrecha relación entre la justicia y el orden concreto, en tanto que la medida de la prudencia es la cosa misma, la realidad concreta[252].

247. *Ibidem*, 100 y p. 98.

248. *Ibidem*, p. 55. A. D'ORS refiriéndose a esta idea de justicia abstracta dice en *Introducción al estudio del Derecho*, p. 111: "Creo que ahí está el camino tentador que parece conducir a la verdad y no pasa de ser un camino sin salida".

249. "(...) la medida del imperio del prudente no es la afirmación del bien por parte de la voluntad, sino el conocimiento verdadero de la realidad". J. PIEPER, *Las virtudes fundamentales*, p. 77.

250. *Ibidem*, p. 38. Fundamentado en TOMÁS DE AQUINO, S.Th., I-II, 64, 3; Virt. Com, 13.

251. J. PIEPER, *Die Wirklichkeit und das Gute*, pp. 23 y ss.

252. *Ibidem*, p. 93 y p. 94.

II. EL DERECHO CONSTITUIDO

Para que la idea del derecho se haga efectiva ha de entrar en una nueva esfera, la del derecho positivo. En ésta, derecho significa derecho constituido.

A partir del nacimiento del Estado Moderno revolucionario, el derecho se hace positivo cuando queda expresado en una Constitución escrita. El derecho constituido es derecho positivo y, en tanto que positivo, remite a la voluntad que lo pone. Por eso, la formulación que Schmitt emplea para designar a la Constitución, tal como la concibe dentro el marco al que se ha aludido, es la de Constitución positiva. Ahora bien, ni siquiera en este contexto de "positividad", pierde Schmitt aquella inclinación fundamental al orden de la que se habló en el capítulo anterior. Aunque el constitucionalismo moderno lo haya perdido de vista, toda Constitución es fundamentalmente una cuestión de *nomos*.

Toda sociedad, todo pueblo, está ya constituido de algún modo antes de que conscientemente decida tener una Constitución positiva, antes de que se determine jurídicamente en una Constitución. Se podría decir que la Constitución originaria, la *Ur-Verfassung* está en el *nomos*.

1. *La constitución originaria*

En terminología schmittiana decir que una sociedad está constituida ya antes de que se decida políticamente por una Constitución positiva es tanto como decir que en ella existe un orden vital (*Lebensordnung*) con formas determinadas. De esto ya se ha hablado en páginas anteriores al tratar del orden concreto; sin embargo, a continuación se anotarán algunos comentarios de Schmitt a este punto en diálogo con los sociólogos contrarrevolucionarios, que contribuyen a aclarar más la idea de orden de la vida y de orden concreto.

La idea de que la sociedad está en sí constituida es una idea clásica. Una sociedad está tanto más constituida cuanto más rica en formas es, esto es, cuantas más mediaciones existen en ella. De modo que la Constitución positiva no es más que la explicitación de estas formas. Así, si una sociedad conserva muchas costumbres e instituciones, es decir, si los modos de

relación están muy arraigados, entonces la Constitución positiva será concreta porque habrá una correspondencia entre ella y las mencionadas formas. Si, por el contrario, es "aforme", y apenas conserva modos de relación y conducta ya existentes, entonces la Constitución[253] positiva correspondiente será abstracta y necesitará de medios coactivos para su cumplimiento.

La pregunta en este punto es, ¿por qué se puede decir que toda sociedad está siempre ya, en tanto que sociedad, constituida? La persona consiste en ser individuo y relación. Como individuo, la persona es un absoluto, señor de sí mismo, condicionado pero no determinado. Como relación es un ser social, es decir, puede vivir sólo en relación a otras personas y, por ello, es libre y abierto. Esa relación se establece siempre según ciertas formas; bien es cierto, que en más o menos grado y cantidad dependiendo del tipo de sociedad de que se trate[254]. Si en la sociedad se dan formas se puede decir que de algún modo está constituida.

En la teoría política de la Restauración también está presente la idea de que la sociedad está siempre ya de algún modo constituida. Cuando Bonald habla de naturaleza, se está refiriendo al conjunto de leyes físicas y morales que constituyen propiamente la legislación universal de Dios para asegurar la conservación de los seres creados; de tal modo que cabe afirmar que, frente a lo que piensa la Revolución, todo verdadero progreso es siempre y esencialmente conservador del orden social natural, porque éste se corresponde con la voluntad general de Dios. La Restauración consiste en la reposición de ese orden social natural[255]. Bonald, a quien Schmitt reconoce como el fundador y padre de la sociología moderna[256], había escrito sobre la constitución del modo apuntado. La constitución de

253. Se utilizará el término constitución para designar el hecho de estar constituido en general y el término Constitución para referir alguna en concreto, es decir, para designar una Constitución positiva.

254. R. ALVIRA, "Versuch, die Vielfalt der gesellschaftlichen Subsysteme einzuordnen, mit besonderen Berücksichtigung des Rechts", p. 283.

255. F. MÚGICA, *Tradición y Revolución: Filosofía y sociedad en el pensamiento de Luis de Bonald*, pp. 338 y ss.

256. "De Bonald fue el primero en dar la respuesta en su gran "Récherche de la vérité": "la verdad está en la sociedad y en la historia". C. SCHMITT, "Le contraste entre communauté et societé en tant qu'exemple d'une distinction dualiste", p. 107. Y en otro lugar: "El reproche que Bonald formulaba desde 1796 contra Descartes y Malebranche decía: no ven lo esencial, la sociedad humana; la sociedad y la historia, ésta es la realidad". C. SCHMITT, *Romanticismo Político*, p. 119. También en *Politische Theologie* II, p. 36 se refiere a los filósofos de la restauración como los padres de la sociología.

la sociedad es la realización o presencia activa de la verdad moral cuya expresión propia es el orden. Por eso la constitución es el orden[257] intrínseco de la sociedad. En palabras de Bonald:

> "(...) hay leyes generales que rigen el mundo material; y quien ha dado la mejor constitución a la sociedad de las hormigas o de las abejas, no ha dejado sin constitución, y al capricho de las pasiones, a la sociedad de los hombres"[258].

El principio constitutivo de la sociedad es el poder, es su condición ontológica. Así dice:

> "Llamo poder sobre la sociedad al ser, cualquiera que sea, que quiere la conservación de la sociedad, y que hace por su conservación; el ser que manifiesta una voluntad y ordena una acción conservadora de la sociedad; el ser, en una palabra, que tiene en y para la sociedad, el querer y el hacer"[259].

Ahora bien, la legitimación del poder está en función de la realización de una constitución natural. Por eso, si el Antiguo Régimen se podía considerar un estado de legitimidad es porque era la realización histórica de una sociedad constituida, resultado de la Historia:

> "La Constitución de un pueblo es su Historia puesta en acción"[260].
>
> "La Constitución de un pueblo es el modo de su existencia"[261].

La Constitución radica en el orden social y es ese el principio de la legitimidad. El orden social no se entiende aquí como equilibrio de pode-

257. L. BONALD, *Legislation primitive* I, p. 1170: "(...) el conjunto de las relaciones ordenadas para el fin del ser, es decir, para su bienestar o su perfeccionamiento, se llama orden".

258. L. BONALD, *De la langue politique II*, p. 583.

259. L. BONALD, *Essai Analitique I*, p. 968.

260. L. BONALD, *Pensées III*, p. 1275.

261. L. BONALD, *Observations II*, p. 609.

res sino de instituciones[262]. La pregunta por la legitimidad, en último término, se convierte en la pregunta por el orden social legítimo. Y éste es, dirá Bonald, la civilización moral, que no es más que el cristianismo aplicado a la sociedad[263]. Este ideal de civilización es el horizonte siempre deseado y nunca alcanzado, porque existe siempre una ruptura en el paso de la constitución natural a la positiva, de la constitución natural de la sociedad a la constitución de la sociedad política.

Estas ideas bonaldianas están en línea con el constitucionalismo schmittiano. Así lo reconoce en *Romanticismo Político*:

> "La argumentación de Bonald quería ser una defensa de la realeza y de la aristocracia, pero contenía el reconocimiento de la nueva realidad cuya forma era la nación"[264].
>
> "(...) mientras el derecho, las constituciones, el idioma, son productos de la sociedad humana, la nación es, sin duda, una creación de Dios"[265].

Y resume Schmitt diciendo que en el pensamiento de los contrarrevolucionarios *la sociedad humana tiene una determinación histórica, se ha hecho nación*[266].

Esta es una afirmación decisiva para entender el pensamiento de Schmitt. No la sangre sino el *nomos*[267] hace que un grupo humano sea un pueblo, una nación. Y el *nomos* es, como ya hemos visto, el suelo, el *nehmen*, *teilen*, *weiden*, las costumbres, la tradición, la historia. Como superación de la distinción dualista entre comunidad y sociedad[268] y por

262. F. MÚGICA, *Tradición y Revolución: Filosofía y Sociedad en el pensamiento de Luis de Bonald*, nota 25, p. 328.

263. *Ibidem*, p. 330.

264. C. SCHMITT, *Romanticismo Político,* p. 119.

265. *Ibidem*, p. 120.

266. *Ibidem*, p. 121.

267. C. SCHMITT, "Illyrien: Notizen von einer dalmatinischen Reise", p. 294.

268. Esa distinción nunca fue adoptada por Schmitt. Dentro de su propia teoría hablaba siempre de comunidad o convivencia, (*Gemeinschaft* o *Zusammenleben*). El concepto de sociedad (*Gesellschaft*) pertenece a un contexto liberal-pluralista y, por tanto, con el significado de lo opuesto al Estado. La definición más adecuada de ese concepto la encuentra Schmitt en E. Spranger, para el cual la sociedad consiste en las diferentes formas de asociaciones humanas que no son ni el Estado ni la Iglesia. Cit. en "Die Wendung zum totalen Staat", p. 146.

oposición a la comunidad humana universal, propone Schmitt el concepto de nación, que pertenece al *nomos*.

Sin el concepto de nación, la comunidad humana ilimitada es un dios revolucionario que rebasa todos los límites sociales y políticos, proclamando la fraternidad de la humanidad entera. La historia muestra cómo esa comunidad abstracta ha sido constituida en pueblos históricamente concretos[269]. Así del hecho de ser limitado se deduce que el pueblo es verdadera realidad sociológica e histórica con leyes y lenguaje particular como expresión de su individualidad nacional y espiritual[270]. Schmitt también habla, por tanto, de una sociedad ya constituida, y lo hace con un matiz que es herencia, parte de la escuela histórica alemana, parte de la filosofía de la Restauración. Precisamente por esta semejanza con los textos de Schmitt hemos referido la teoría bonaldiana sobre la constitución de la sociedad.

El orden concreto está ya dado, es un *nomos*. La Constitución positiva no es más que una explicitación de ese orden. Esta relación se muestra en que una Constitución es reconocida como propia para un pueblo determinado en tanto la memoria de la toma concreta de la tierra que la provocó está aún viva. En cuanto ésta deja de hacerse presente aquélla deja de ser válida como orden positivo[271]. Todo ser es concreto y se encuentra ya dispuesto de alguna manera. Todo pueblo existe en concreto según una disposición. Y por esto, le corresponderá una determinada Constitución positiva, que no es cualquiera[272].

La idea es la misma en Schmitt que en la teoría clásica: la sociedad está ya constituida, está formada. Se encuentran en ella formas naturales que a través de las relaciones sociales, con el tiempo dan lugar a instituciones. La diferencia está en que Schmitt no habla de sociedad, al menos en este contexto[273]. Habla de pueblo, *Volk*, y quiere decir lo mismo que los contrarrevolucionarios: sociedad humana determinada históricamente. La comunidad humana determinada históricamente en los distintos pueblos adquiere una pluralidad de modos de ser, se hace diferenciada, concreta. Cada pueblo, por tanto, tiene su particular modo de ser y es tomando con-

269. C. SCHMITT, *Romanticismo Político,* p. 99.

270. *Ibidem*, p. 99.

271. C. SCHMITT, "Nehmen, Teilen Weiden", pp. 502-503.

272. C. SCHMITT, *Teoría de la Constitución*, p. 26.

273. En los escritos en los que trata del *nomos*, habla de *Zusammenleben*, como ya vimos en el primer capitulo.

ciencia del mismo como se determina políticamente y como se da a sí mismo una Constitución positiva. Así, el Estado presupone la nación del mismo modo que el derecho presupone un orden concreto[274]:

> "El acto constituyente, no contiene como tal unas normaciones cualesquiera, sino, y precisamente por un único momento de decisión, la totalidad de la unidad política considerada en su *particular forma de existencia*"[275].
>
> "Toda unidad política existente tiene su valor y su "razón de existencia" no en la justicia o conveniencia con normas, sino en su *existencia misma*"[276].
>
> "Como quiera que todo ser es concreto y se encuentra dispuesto de cierta manera, a toda existencia política concreta le corresponde alguna Constitución. Pero no toda entidad con existencia política decide en un acto consciente acerca de la forma de esta existencia política, no adopta mediante determinación propia, consciente, la decisión sobre su *modo concreto de ser*"[277].
>
> "Estado es un determinado *status* de un pueblo, y por cierto, el *status* de la unidad política. Forma política es la manera especial de conformación de esa unidad. Sujeto de toda determinación conceptual del Estado es el pueblo. Estado es una situación, la situación de un pueblo"[278].

No existe para Schmitt sociedad humana universal, sino existencia concreta de un pueblo. Una existencia que cuando toma conciencia de su propio modo de ser frente a otros adquiere una cualidad política. El concepto de sociedad no es político; el concepto de pueblo, sí. Un grupo humano, determinado históricamente, con un modo peculiar de ser se constituye necesariamente de modo político –adquiriendo una forma a través de una Constitución–. Ser político, es decir, tener la capacidad de adquirir un *status* político, está potencialmente en todo pueblo y es un modo superior de ser. Una sociedad libre de política es una utopía. Que la sociedad esté ya constituida significa, para Schmitt, que toda sociedad es potencial-

274. En el mismo sentido ver P. SCHNEIDER, *Ausnahmezustand und Norm*, p. 276.
275. C. SCHMITT, *Teoría de la Constitución*, p. 24.
276. *Ibidem*, p. 25.
277. *Ibidem*, p. 26.
278. *Ibidem*, p. 237.

mente política, más aún, que existe en concreto como existencia política. Según esto, como se verá más adelante, se puede decir que lo político pertenece también al *nomos*.

2. *La Constitución positiva*

Schmitt describe en su *Teoría de la Constitución* cómo a lo largo de la historia se han formulado distintos conceptos de Constitución que se pueden recoger en lo fundamental en los siguientes grupos: Constitución en sentido absoluto[279], Constitución en sentido relativo[280] y Constitución "ideal", a la que desde hace un tiempo se hace corresponder con la Constitución del Estado de Derecho burgués[281]. A la descripción y análisis de esta última dedicó Schmitt numerosas páginas. En ellas esboza, no siempre de modo explícito, las propias ideas sobre la dimensión positiva de la constitución de un pueblo.

En las primeras páginas del citado tratado, identifica la Constitución ideal con la Constitución propia del Estado de Derecho fundamentado en principios liberales. La caracteriza Schmitt, de modo irónico, de "ideal" porque se la suele considerar como verdadera o auténtica frente a las demás que, por no llevar implícitos esos principios, no se consideran ni siquiera Constituciones[282]. Esta adjetivación de la Constitución es ideológica, sin duda, pues todos los pueblos han de organizarse y, sin embargo, el modo de hacerlo no es unívoco. La diversidad de Constituciones que han tenido lugar en la historia es una muestra de ello. Por eso, no puede existir el concepto "ideal" de Constitución. Cualquiera lo es si realmente constituye a un pueblo. En resumen, debería responder al calificativo de ideal (en el sentido de idónea) aquella Constitución que se adecua a lo que en cada pueblo concreto y en cada momento histórico se entiende por verdad constitucional[283].

279. *Ibidem*, pp. 4 y ss.

280. *Ibidem*, pp. 13 y ss.

281. *Ibidem*, pp. 41 y ss.

282. *Ibidem*, p. 41.

283. Hay que hacer una distinción en el uso del término ideal. En el primer caso, cuando Schmitt lo menciona irónicamente para referirse a la Constitución del Estado Derecho burgués, utiliza el término ideal al modo romántico en el que ideal significa utopía. Una constitución que valga

La situación concreta en que nace la Constitución del Estado de Derecho burgués, su *nomos*, es la lucha de la burguesía liberal contra la monarquía absoluta, en la que salieron vencedores los principios liberal-burgueses. Desde este momento se entiende por Constitución solamente aquélla que lleva inscrito el principio de libertad individual y que permite un influjo político de la burguesía.

Sólo a partir de esta definición de Constitución ideal se hace posible la distinción entre Estados constitucionales y no constitucionales[284], que lleva implícita aquella otra entre "Constituciones constitucionales" y "Constituciones no constitucionales". Distinción que parecería contradictoria si no fuera porque es fácil reconocer que en el adjetivo –constitucional o no constitucional– hay implícito un programa político. Lo que se considere o no como constitucional depende de las convicciones políticas. Así, para el liberalismo burgués, sólo hay Constitución si se respetan la propiedad privada y la libertad individual. Todo orden que no respete estos principios se considera despotismo, dictadura, esclavitud o tiranía, que, enfrentados al tipo ideal de Constitución, quedan igualados. Sin embargo, para un marxista, ese tipo de Constitución merecería el calificativo de "pseudo-Constitución reaccionaria". Para un estado laicista, la Constitución que no cuente entre sus principios con una separación entre Estado e Iglesia será anticonstitucional, y lo contrario para un estado confesional. Los ejemplos se podrían multiplicar. Todos ellos muestran que la legitimidad de una Constitución, es decir, aquello que permite ponerle el calificativo de "ideal", no viene dado por la Constitución misma sino que está fuera de ella[285].

Por otro lado, desde el nacimiento del Estado Moderno y hasta nuestros días, se entiende por Constitución aquella que se ajusta a las características siguientes: estar escrita, tener un sistema de garantías de la libertad burguesa, ser garante de la división de poderes. De aquí se deducen "dos criterios orgánicos"[286] que son: la no perturbación de la esfera de la libertad individual más que por la fuerza de una ley, con lo que la ley se convierte en la garantía de la libertad, y la mensurabilidad de todas las mani-

para cualquier pueblo no puede más que ser abstracta. Cuando pone en boca propia el término ideal, éste adquiere el mismo sentido que aparece en la teoría platónica. Es decir, el ideal es la forma que tiene cualquier realidad. Existe para cada pueblo concreto una idea de Constitución, para la realización de la cual han de tener lugar decisiones concretas.

284. C. SCHMITT, *Teoría de la Constitución*, p. 41.

285. C. SCHMITT, "Staatsethik und pluralistischer Staat", p. 36.

286. C. SCHMITT, *Teoría de la Constitución*, p. 151.

festaciones del poder del Estado[287], es decir, el control del poder. Con estas características la Constitución se convierte en un sistema de normas legales, cerrado y soberano, inquebrantable e inabordable políticamente.

El problema es que estos elementos legales, a la hora de su realización en un Estado concreto, necesitan de elementos políticos para hacerse efectivos. La forma de gobierno a través de la cual se realiza este tipo de Constitución es el parlamentarismo, cuyos principios[288] –representación, publicidad y discusión– combinados con la libertad y la división de poderes, alumbran el Estado de Derecho burgués.

Después de realizar un sofisticado análisis de la Constitución Moderna, simplifica Schmitt su juicio sobre la misma hasta llegar a obtener una sola nota como verdaderamente esencial a su definición, a saber: toda Constitución positiva –y, por consiguiente, moderna– es, en último término, una decisión.

En este punto no hay que perder de vista que el concepto mismo de Constitución como constitución escrita pertenece al contexto histórico-político del Estado Moderno[289]. Constitución es, por tanto, en este sentido, un concepto histórico no una categoría histórico-política. Decir que la Constitución sea fundamentalmente una decisión no es ser inmediatamente decisionista, sino tratar de poner de manifiesto el hecho de que, dentro de la concepción estatalista, cualquier concepto no decisionista de Constitución falsea la realidad.

Si no se tiene esto en cuenta, aparece una contradicción entre lo expuesto hasta ahora acerca del derecho y la *Teoría de la Constitución*. Para deshacer la contradicción se precisa aún de otra puntualización, a saber, determinar con claridad el momento –dentro del curso de realización del derecho– en que tiene lugar el nacimiento de la Constitución. Si tenemos en cuenta que una situación política pasa por tres momentos: excepción-conflicto-unidad política, se puede considerar la Constitución como una decisión que permite el paso del conflicto a la unidad política. La Constitución es el modo concreto de la forma de la unidad política. Es la forma de la decisión con la que el soberano funda una unidad política.

El concepto de Constitución positiva se define por dos notas y por un argumento de legitimación:

287. *Ibidem*, p. 152.
288. C. SCHMITT, *Sobre el Parlamentarismo*, pp. 41-65.
289. C. SCHMITT, *Politische Theologie II*, p. 25.

"(...) toda Constitución debiera ser consustancialmente una decisión política que estableciese de modo indudable lo que es la base constitucional de la unidad estatal"[290].

"El sentido de toda Constitución racional es procurar un sistema de organización que permita formar una voluntad política e instituir un gobierno capaz de gobernar" [291].

El argumento de legitimación es el siguiente:

"En realidad, una Constitución es válida cuando emana de un poder (es decir, fuerza o autoridad) constituyente y se establece por su voluntad"[292].

En resumen, se puede decir que la Constitución es:

"(...) la determinación consciente de la concreta forma de conjunto por la cual se pronuncia o decide una unidad política"[293].

"(...) una decisión consciente que la unidad política, a través del titular del poder constituyente, adopta por sí misma y se da a sí misma"[294].

290. C. SCHMITT, *La defensa de la Constitución*, p. 114.

291. *Ibidem*, p. 143.

292. C. SCHMITT, *Teoría de la Constitución*, p. 10.

293. *Ibidem*, p. 24. Como señala E. W. BÖCKENFÖRDE en "Der Begriff des Politischen als Schlüssel zum staatsrechtlichen Werk Carl Schmitts", p. 288, no quiere esto decir que la Constitución sea una decisión sobre el establecimiento y persistencia del Estado sino sólo sobre su forma. Pero es a través de la Constitución como el Estado adquiere su forma permanente.

294. C. SCHMITT, *Teoría de la Constitución*, p. 25. En este sentido hay que precisar del modo cómo lo hace E.-W BÖCKENFÖRDE en "Der Begriff des Politischen als Schlüssel zum staatsrechtlichen Werk Carl Schmitts", p. 289: "La Constitución no es contrato, sino decisión y ciertamente decisión sobre el tipo y la forma de la unidad política. La constitución como contrato es sólo posible –en la teoría de la Constitución es esto explícito– entre unidades políticas, que funden una liga o una relación interestatal". En efecto, habla Schmitt del pacto constitucional auténtico como pacto federal en el capítulo dedicado a la teoría constitucional de la federación, *Teoría de la Constitución*, pp. 417-451. No lo vamos a tratar aquí porque es un caso especial y nos alejaría del concepto fundamental de Constitución que queremos describir. La Constitución por antonomasia para Schmitt es la Constitución de la unidad política y ésta no es fundamentalmente un pacto sino una decisión.

Para conocer realmente qué es la Constitución hay que preguntarse en primer lugar por su origen. La fuente de derecho puede ser diversa, ahora bien, lo que es común a cualquier Constitución es que precisa de un poder que la haga valer y que, en un momento concreto, como objeto de su decisión, la ponga en la concreta existencia de ser la constitución de un pueblo. La Constitución en sentido positivo surge, por tanto, mediante un acto del *poder constituyente,* el cual no contiene un contenido legal general abstracto, sino la forma de existencia de la unidad política[295]. La Constitución es respecto de esa unidad política una determinación consciente de su forma concreta.

La pregunta por la Constitución es, por tanto, la pregunta por el poder constituyente, por esa voluntad política con fuerza o autoridad para adoptar una concreta decisión de conjunto sobre el modo y la forma de la propia existencia política. La Constitución vale por la voluntad política existencial de aquél que la da. La normación constitucional presupone una voluntad como existente. Y la pregunta por el poder constituyente es la pregunta por su titular[296]. La respuesta a esta pregunta va a ser tratada por Schmitt de modo bipolar. A la hora de determinar la titularidad del poder constituyente, es preciso hacer referencia a dos principios político formales: el principio de identidad y el principio de representación[297].

Toda Constitución está compuesta por un elemento legal y por un elemento político. La norma pertenece al primero, los principios político-formales, a los que se acaba de hacer referencia, al segundo.

295. C. SCHMITT, *Teoría de la Constitución*, p. 113: "Todo lo que se verifica en regulación legal-constitucional, a base de la Constitución, y en el marco de las competencias constitucionales a base de la regulación legal-constitucional, es, en esencia, de naturaleza distinta a un acto de poder Constituyente".

296. Existe en este punto una diferencia notable entre Rousseau, Hobbes y Carl Schmitt. Los dos primeros no diferencian entre poder constituyente y constituido. Sin embargo, en la teoría schmittiana es una de las distinciones fundamentales. P. PASQUINO, en su estudio "Die Lehre von 'pouvoir constituant' bei E. Sieyès und Carl Schmitt", establece un paralelismo en relación a esta distinción entre C. Schmitt y E. Sieyès. Esta distinción sólo es posible si se distingue entre sujeto y forma. El poder constituyente es sujeto y como tal origina la decisión, pero no es forma. La forma se crea en la decisión misma. El sujeto es lo a-forme que forma. Y en esa a-formidad se manifiesta la existencia política misma. Así lo describe también P. SCHNEIDER en *Ausnahmezustand und Norm,* p. 380.

297. Este problema es uno de los primeros tratados por Schmitt. Está ya en *La Dictadura* (1921). Antes de que apareciera el concepto de representación tal como lo describe en su teoría de la Constitución, acuña el de dictadura soberana. Así lo anota A. ADAM en *Rekonstruktion des Politischen: Carl Schmitt und die Krise der Staatlichkeit 1912-1933*, p. 89.

2.1. *El elemento legal de la Constitución*

El elemento legal de la Constitución es la norma. Ahora bien, la norma, como ya dijimos, no es un constructo racional sino que hace referencia siempre, por un lado, a una situación concreta y, por otro lado, a una voluntad. En la *Teoría de la Constitución*, por tratar en ella el momento en que el derecho se hace positivo, vincula la norma sobre todo con la voluntad. Toda normación jurídica, también la normación constitucional –contenido de la Constitución– presupone una voluntad[298]. Del deber ser propio de una norma no se deduce que esa norma tenga que existir, es decir, que estar vigente.

> "Una ley no puede aplicarse, manipularse o ejecutase a sí misma; no puede ni interpretarse ni definirse, ni sancionarse; no puede tampoco por sí sola –si no deja de ser una norma- nombrar o designar a las personas concretas que deben interpretar o manejar la ley"[299].

Si así fuera, si una norma con su normatividad pudiera establecerse a sí misma, se podría proteger a sí misma y no necesitaría fuera de ella nadie o nada que lo hiciera, como en la práctica sucede en el Estado de Derecho. No haría falta en ningún caso, por ejemplo, la apelación a un Tribunal Constitucional[300].

Teóricamente existen tres posibilidades de validez de una norma: bien vale por sí misma, bien vale porque es justa, bien vale porque está positivamente ordenada. Que una norma valga por sí misma es imposible, puesto que no es posible que un deber ser anteceda al ser y porque en la ley misma nada está dicho acerca de quien deba realizarla o interpretarla. La idea de que una norma valga porque es justa, está presuponiendo que se puede saber qué es la justicia en general. Si una norma se considera justa es porque es derivable de preceptos que son Justicia. Éstos, como tales, son principios y no tienen nada de positividad. Los problemas que se presentan en este caso para la validez concreta –no para la validez absoluta, puesto que absolutamente hablando, una norma vale porque es justa– se

298. C. SCHMITT, *Teoría de la Constitución*, p. 25.

299. C. SCHMITT, *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica*, p. 17.

300. C. SCHMITT, *La defensa de la Constitución*, pp. 55 y ss.

pueden resumir en dos puntos: primero, lo justo y la justicia no son evidentes y, por tanto, el reconocimiento de la misma que se precisa para que una norma valga en tanto que es justa no está asegurado en todas las sociedades ni en todos los momentos históricos; segundo, la justicia es una característica de la norma en un segundo momento, puesto que la norma es justa porque ha sido dada por un hombre justo, no porque exista en abstracto la cualidad de la justicia. La ley justa no es previa a la voluntad justa. De modo que también una norma justa en absoluto, para cada caso concreto en que haya de ser válida, ha de ser puesta por una voluntad. Así, esta posibilidad se reduce a la tercera posibilidad de validez de la norma, la que se tendrá en cuenta en lo que sigue, a saber, una norma vale, se hace vigente, porque está positivamente ordenada y su justicia depende de la de la voluntad que la ordena[301]. Una norma es siempre positiva pues todo deber ser nace de una voluntad.

Una hipótesis que pretende eliminar la necesidad de la voluntad para la determinación de la norma es aquélla de la "mística parlamentaria", como dirá Schmitt, que defiende la moderna democracia de masas o de la voluntad universal rousseauniana. Según ella, justicia y decisión siempre y necesariamente van unidas, porque la mayoría tiene la capacidad de determinar, como voluntad universal, lo justo, lo razonable y lo verdadero. Sin embargo, lo único que se puede decir, también en este caso, es que una norma vale siempre porque está positivamente ordenada. Éste es el modo cómo se ve la norma desde la realidad política y social concreta.

La decisión es concreta, porque se pone en marcha para una situación concreta que se considera como situación normal. Así explica Schmitt, como también antes hemos observado:

> "La regla sigue a la situación cambiante, para la cual ha sido determinada. Una norma puede permitirse ser tan inviolable como quiera, ahora bien, rige una situación sólo en tanto en cuanto la situación no se haya con-

301. Cita en este punto Schmitt a Guizot: "Guizot, un representante clásico del estado liberal de Derecho, habla de la 'soberanía de la Razón', de la Justicia y de otras abstracciones, reconociendo acertadamente que sólo puede llamarse 'soberana' a una norma cuando no es voluntad y mandato positivos sino Verdad, Razón y Justicia Racional, y, por tanto, tiene determinadas cualidades; pues de otro modo es soberano precisamente aquél que quiere y manda". *Teoría de la Constitución*, p. 9. En la expresión "de otro modo" está el matiz de la cuestión. Es, hablando en términos absolutos, cierto lo dicho por Guizot; sin embargo, la realidad es de otro modo.

vertido en totalmente anormal y sólo hasta que el tipo concreto que se ha presupuesto como normal no haya desaparecido"[302].

La pregunta por la Constitución nos ha llevado, no a la consideración de cual puede ser la mejor Constitución, sino a su fundamento, una voluntad concreta, y a su condición de posibilidad, la situación normal. Por eso la legitimidad de la Constitución no viene de la justicia sino que está en relación con esas dos notas.

"Una Constitución es legítima –esto es, reconocida, no sólo como situación, sino también como ordenación jurídica– cuando la fuerza y autoridad del poder constituyente en que descansa su decisión, es reconocida (...). No necesita justificarse en una norma ética o jurídica; tiene su sentido en la existencia política (...). El especial modo de existencia política no necesita ni puede ser legitimado"[303].

2.2. *El elemento político de la Constitución: los principios político-formales*

Toda Constitución tiene una parte legal y una política. La parte política es aquélla por la que una Constitución asegura un gobierno capaz de gobernar.

La forma de gobierno de toda unidad política viene de la realización de dos principios de estructura política contrapuesta: el principio de identidad y el principio de representación. Estos dos principios van unidos en toda Constitución a su elemento legal. Es necesario que así sea, puesto que el elemento legal no implica una forma de gobierno y para que haya Estado es preciso que haya gobierno. Al tratar de ellos incluye Schmitt una referencia a un texto de Tomás de Aquino[304] en el que están también considerados.

302. C. SCHMITT, *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica*, p. 24-25. También en el mismo sentido ver "Staatsethik und pluralistischer Staat", p. 32.

303. C. SCHMITT, *Teoría de la Constitución*, p. 101.

304. TOMÁS DE AQUINO, S.T. I-II Q. 105 art.1. BAC, p. 864: "Para la buena constitución del poder supremo en una ciudad o nación es preciso mirar a dos cosas: la primera, que todos tengamos

La Constitución del Estado burgués de Derecho pretende ser una Constitución meramente legal. Consecuentemente, en ella el Estado ha de postularse, pues la Constitución supone una serie de límites y controles al poder político, pero no dice nada acerca de cómo ha de ejercerse el poder. Los derechos fundamentales y la división de poderes no implican forma de gobierno alguna. Sin embargo, es preciso que en la realidad se gobierne; por eso, de algún modo también han de aparecer, aunque sea bajo el aspecto de legalidad, los dos principios citados.

Puesto que pertenecen al ámbito de lo político los estudiaremos detenidamente en el siguiente capítulo.

3. *Los huecos legales: el caso excepcional*

Dentro del marco del derecho constituido donde todo es norma y regulación puede irrumpir la realidad histórica de un modo inesperado mostrando que, frente la absoluta previsibilidad, existen huecos legales. No todo puede ser regulado por la ley. Como se lee en la *Teoría de la Constitución*:

> "Tales 'huecos' son siempre posibles y es de la esencia de un conflicto constitucional el que pueda plantearse con éxito la afirmación del 'caso no

alguna parte en el ejercicio del poder, pues por ahí se logra mejor la paz del pueblo, y que todos aúnen esa Constitución y la guarden, como se dice en el II de la Política. La segunda mira a la especie de régimen y a la forma constitucional del poder supremo. De la cual enumera el Filósofo en III de la Política, varias especies; pero las principales son la monarquía, en la cual uno es depositario del poder y la aristocracia en que son algunos pocos. La mejor Constitución de una ciudad o nación es aquella en que uno es el depositario del poder y tiene la presidencia sobre todos, de tal suerte que todos participen de ese poder y, sin embargo, ese poder sea de todos en cuanto que todos pueden ser elegidos y todos toman parte en la elección". Cit. en *Teoría de la Constitución*, p. 234.

Schmitt conocía la obra de Tomás de Aquino a quien cita varias veces en sus obras: *La Dictadura*, p. 41, *El Nomos de la Tierra*, p. 178; *Teoría del Partisano*, p. 124; *Nehmen, Teilen, Weiden*, p. 502, *Teoría de la Constitución*, pp. 234, 5, 7, 162, 260, 266, *Staatsethik und pluralistischer Staat*, p. 33. Así lo afirma P. PASQUINO en "Bemerkungen zum 'Kriterium des Politischen' bei Carl Schmitt", p. 397.

> previsto'. Aquí se manifiesta con especial claridad el desamparo de toda clase de expresiones normativas de la 'soberanía de la Constitución'"[305].

Existe la excepción. Esta realidad abre paso a la consideración de una nueva esfera de naturaleza diferente a la del derecho: la esfera de lo político.

El caso de excepción aparece en la tradición jurídica como un caso límite para el derecho. Sólo desde principios de nuestro siglo se ha intentado borrar del marco jurídico para evitar el vacío constitucional que supone.

Cuando lo que queda suspendido no es sólo una ley, sino todo un orden jurídico se habla no ya de caso sino de estado de excepción. En el derecho romano se le denominaba *iustum*. La declaración de un *iustum* suponía la suspensión de la legalidad ordinaria[306]. En este estado los cónsules podían tomar las medidas necesarias para librar a la república de la situación de emergencia en que se hallaba. No era una situación en sí misma anticonstitucional[307]. En estos casos, en las situaciones de peligro para la comunidad política, el gobierno civil cedía el poder al ejército. De ahí el aserto ciceroniano: "*Silent leges inter arma*", explicitado en las siguientes palabras de A. d'Ors:

> "Callan las leyes cuando el Estado es impotente ante la amenaza contra el individuo; callan las leyes ante la amenaza contra el Estado: legítima defensa en uno y otro caso: pública aquí y privada allí. En ambos casos el Estado hace crisis y sus leyes se inhiben ante una ley natural fundada en el

305. C. SCHMITT, *Teoría de la Constitución*, p. 64. Como hemos referido, G. L. ULMEN designa a la teoría de Schmitt por referencia a este punto 'Lückentheorie'. Ver *Politischer Mehrwert*, p. 368 y pp. 225-257.

306. A. D'ORS, *De la Guerra y de la Paz,* pp. 42-43: "Tanto en el caso de que el dictador lo decidiese –y la misma institución de la dictadura lo implicaba– como en el caso de que fuese decretado por el Senado, como incluso en el caso de que un magistrado superior lo declarase por propia autoridad, se daba el 'iustum', la interrupción excepcional de la legalidad, que debía durar tanto como durasen las circunstancias que lo habían provocado. El Erario se cerraba. Se interrumpían las sesiones del Senado. Cesaban los actos públicos de todo género. Se suspendían toda clase de negocios, los trámites procesales y las públicas subastas; se inhibían todos los actos de la jurisdicción pretoria. Toda la vida jurídica quedaba paralizada mientras durase el 'iustum': las leyes guardaban silencio".

307. A. D'ORS, "Cicerón, sobre el estado de excepción", en *Ensayos de Teoría Política*, pp. 153-175.

instinto de conservación. Callan las leyes porque falta la vigencia de una organización estatal capaz”[308].

A este mismo concepto se refiere Schmitt al hablar del estado excepcional[309]. Dedica Schmitt poco espacio a definirlo[310], y más a mostrarlo[311], es decir, a señalar –desde el estado de sitio clásico y el policial y militar del S. XIX hasta el estado de excepción financiero y económico– cómo lo excepcional se presenta siempre en la historia, cómo es una constante histórica que va adquiriendo distintas formas jurídico-políticas.

Pero para responder a esta pregunta hay que hacer otra anterior y es la de si el caso excepcional aislado se concibe como un concepto perteneciente sólo al marco jurídico o si se puede ampliar a un contexto más amplio que rebase el marco de lo jurídico y entonces pasar a configurar una situación de excepción. En sus escritos se pueden reconocer las dos orientaciones. El caso excepcional es, en un sentido específico, un concepto límite de lo jurídico, es decir, se encuentra conceptualmente dentro del marco de lo jurídico, en tanto que define lo jurídico por negación de lo que significa la excepción. En un sentido general, es un concepto metafísico que funda en Schmitt una teología de la historia[312]. A continuación se esbozarán estos dos modos de entender el caso de excepción.

Dentro del marco del orden jurídico, el caso de excepción queda definido negativamente como aquél que está fuera del orden jurídico[313]. Pero también se puede expresar de modo positivo, a saber: el caso de excepción es aquel que de algún modo fuerza la definición del orden político. Pertenece positivamente al orden político. Se caracteriza por no estar normado de ningún modo y por suspender la norma. Es un caso para el que no se pueden aplicar las normas vigentes hasta el momento. El caso de Excel-

308. A. D’ORS, *De la Guerra y de la Paz*, p. 43.

309. Schmitt conoció bien a Cicerón como podemos leer en “Berlín, 1907” en *Schmittiana I*, (pp. 11-22), p. 17 y p. 19.

310. C. SCHMITT, *Politische Theologie*, pp. 12-22.

311. Ver C. SCHMITT, *Die Diktatur*. También “Ausnahmezustand und Bürgerkriegslage”, en *Verfassungsrechtliche Aufsätze*, pp. 233-371.

312. En este sentido, aunque a nuestro modo de ver exagerando su posición, señala P. SCHNEIDER en *Ausnahmezustand und Norm*, p. 264: “El pensamiento de Carl Schmitt está orientado a la excepción. Es un auténtico estado de necesidad y como extremo caso de necesidad, aparece para él aquel estado caracterizado por el gobierno del sistema jurídico-estatal”.

313. C. SCHMITT, *Politische Theologie*, p. 12.

ción no pertenece a un derecho especial[314], como quizás podría interpretarse, sino que no está normado en absoluto. Tampoco es la negación causal de una norma sino la suspensión de la misma para unas circunstancias determinadas. Precisamente porque no es negación de ella puede, en caso de que la situación lo requiera, volverla a imponer.

Para dar cuenta de la situación excepcional podemos hacer una analogía con el caso de excepción. Lo que ocurre en la situación de Excelción es que es tan poco calculable y tan anómala que la norma legal pierde su antiguo carácter y se convierte en medida, ha de ser de nuevo impuesta si se quiere mantener o cambiar[315]. La ley pertenece al ámbito de la normalidad, la medida al de la excepción.

Cualquier desorden no es ya por el hecho de serlo un caso o una situación de excepción. La excepción supone un desorden que requiera una facultad ilimitada para su restitución, es decir, un desorden suficientemente capaz de suspender el orden jurídico constitutivo[316].

La situación de excepción es ausencia de orden jurídico (*Rechtsordnung*), suspensión del derecho positivo, pero no exención de todo orden (*Ordnung*). El derecho se suspende, pero el Estado permanece. La excepción provoca una situación que no es una anarquía o un caos, sino un estado en que las normas jurídicas no se pueden hacer efectivas, en que existe, por tanto, un vacío de orden jurídico. En este estado de cosas el Estado suspende el derecho.

La siguiente cuestión que se plantea en el marco del orden jurídico referente a la excepción es la cuestión de la competencia, es decir, la cuestión sobre quién dispone de las facultades no regladas constitucionalmente, quién es competente cuando el orden jurídico ya no resuelve el problema de la competencia[317]. En este punto es donde aparece la figura del soberano. Soberano es quien decide la situación de excepción y quien con su decisión restablece la normalidad. El soberano decide sobre la situación de excepción[318]. Para poner fin a esta situación debe ser creada otra en que

314. Ver A. D'ORS, "La pérdida del concepto de excepción a la ley" *en Escritos varios sobre el derecho en crisis*, pp. 149-153.

315. C. SCHMITT, *Legalidad y Legitimidad*, p. 135.

316. C. SCHMITT, *Politische Theologie*, p. 18 y ss.

317. C. SCHMITT, *Politische Theologie*, p. 17.

318. El concepto de crisis tal como lo define R. KOSELLECK en *Crítica y Crisis del mundo burgués*, p. 227, refleja bien este estado de cosas: "Pertenece a la esencia de la crisis la existencia de una decisión pendiente y todavía no adoptada. Y asimismo pertenece a ella el hecho de que se

las normas puedan valer, es decir, se hagan efectivas[319]. Ha de ser creada una situación normal en la que el orden jurídico vuelva a tener sentido[320]. Normalidad y orden jurídico son correlativos en la constitución de un pueblo[321]. En el momento en que existe un desfase entre ambos, es decir, en el momento en que el orden jurídico deja de ser real, se produce un estado de excepción. Así, la situación límite no se produce siempre a causa de un conflicto político sino que puede producirse por un cambio en la configuración del orden social, es decir, porque haya cambiado la concepción de lo que es la normalidad. Ese desfase queda mediado o solucionado por la decisión soberana.

La situación excepcional es eso, excepcional, porque se contrapone a una normalidad. Se define por la normalidad de la que es excepción y sólo es excepción porque no perdura, porque da paso a una situación normal. Si ella misma se convierte en normalidad deja de tener sentido[322]. Del mismo modo, la norma sólo nace por referencia a la excepción. Hasta tal punto esto es así que una ley surge sólo cuando se percibe una conducta anormal. Hasta entonces respecto de esa conducta determinada no se había planteado la cuestión de la normalidad. Porque existe una excepción, se dicta la ley.

El empeño de Schmitt es mantener vivos ambos conceptos correlativos: normalidad y excepción. Sólo manteniendo ambos ninguno de ellos pierde su sentido propio. La tendencia del Estado de Derecho ha sido buscar su regulación, precisamente con la pretensión de eliminarlo. Su intento se reduce a enumerar con precisión los casos en que el derecho se puede suspender a sí mismo[323]. Con ironía muestra Schmitt cómo esto no es po-

desconozca provisionalmente cuál es la decisión que ha de recaer. La inseguridad general en una situación crítica cualquiera se halla teñida, pues, por la certeza de que –indeterminadamente en cuanto al momento, pero con toda seguridad; con incertidumbre respecto al cómo, pero con plena certidumbre– se avecina el término de la situación crítica".

319. C. SCHMITT, *Politische Theologie*, p. 19.

320. *Ibidem*, p. 20.

321. De ahí la relación estrecha que existe entre normalidad e institucionalización de una sociedad. Ver al respecto R. SPAEMANN, *Crítica de las Utopías Políticas*, pp. 62-66.

322. A. D'ORS dice que Schmitt, en el fondo, convierte la normalidad en excepción. Desde este punto de vista se puede aventurar la siguiente tesis: en cierto sentido, efectivamente, según Schmitt, toda norma es excepción, dado que el derecho en acto es puesto por la acción política, la cuál es esencialmente excepcional. Pero, en otro sentido, se puede mantener otra tesis que hace la teoría de Schmitt más dependiente de la normalidad: dado que la excepción tiende a sancionar la normalidad, siempre que pueda, y, cuando no puede, tiende a establecer una normalidad que sea después respetada como tal. Ver, *Ensayos de Teoría Política*, pp. 156-157.

323. C. SCHMITT, *Politische Theologie*, p. 21.

sible: ¿de dónde saca el derecho la fuerza para determinar el caso de excepción?[324]

No es posible porque aunque en la Constitución apareciera una ley, como es el caso del artículo 48 de la Constitución de Weimar, para establecer la competencia en el caso excepcional, éste siempre queda por definir. No se puede subsumir en un caso general. Sólo se puede constatar y una vez que se presenta sólo se puede definir de modo negativo:

> "No es posible delimitar con claridad tipificable cuándo existe un caso excepcional ni es posible puntualizar lo que debe suceder cuando éste se da"[325].

De esta definición negativa podemos deducir tres características para la situación excepcional[326]: En primer lugar, es un estado de extrema necesidad (*Notfall*); es una situación de peligro para la unidad política y, por tanto, para el Estado (*Ernstfall*); y, en tercer lugar, posee carácter absoluto.

El que Schmitt considere la situación de excepción como *Notfall* descubre la importancia que reviste el orden en su teoría político-jurídica. Para que exista sociedad el orden jurídico es necesario. Toda sociedad necesita de instituciones y normaciones que den fijeza y duración a las relaciones que tienen lugar en ella. Si el orden jurídico se pone en peligro, se pone en peligro la sociedad misma porque lo que entonces adviene es siempre, de algún modo, la guerra y, en el caso extremo, la guerra con armas. Por eso la situación excepcional es denominada por Schmitt *Ernsfall*. El "caso grave", el caso decisivo en el que se pone en riesgo la vida de un pueblo. En este punto viene a la memoria, de nuevo, Cicerón: "*silent leges inter armas*". En la práctica política tradicional, para las situaciones de peligro de una comunidad política, el gobierno civil ordinario cedía el poder al ejército[327]. Cuando las leyes han perdido su poder efectivo, es preciso ejercer el poder de otro modo: por la fuerza. Pero la guerra es, como veremos más adelante, el caso extremo por excelencia, el caso de máximo peligro. En ese caso, el Estado sigue existiendo mientras siga

324. *Ibidem*, p. 21.

325. C. SCHMITT, *Teología Política*, p. 23.

326. *Ibidem*, p. 12.

327. A. D'ORS, "La pérdida del concepto de excepción a la ley", en: *Escritos varios sobre el derecho en crisis*, p. 156.

teniendo el poder, la capacidad de decidir en el caso de excepción. Es ahí donde principalmente muestra su competencia. Sin embargo, se puede decir que la excepción es un caso de peligro para él en el sentido de que una situación de desorden intenso puede destruir incluso la unidad política. Mientras el desorden afecte sólo al orden jurídico, el Estado sigue existiendo. Cuando el desorden destruye la unidad política, el Estado deja de existir. Ahora bien, nunca se puede saber si esto ocurrirá. Es decir, el caso excepcional sólo se explica por sí mismo, y en este sentido posee carácter absoluto. Es la irrupción de algo en un espacio ordenado, que provoca el cambio total de sentido de ese orden. Por eso Schmitt puede hacer una analogía entre este caso y el concepto de milagro. Lo mismo que ocurre en el curso de las leyes naturales cuando tiene lugar un milagro, ocurre en el orden jurídico cuando se presenta un caso de excepción.

> "En la jurisprudencia, el estado de excepción tiene un significado análogo al del milagro en la teología"[328].

Ante un caso así, el racionalismo legalista no tiene nada que hacer. Es la prueba de que su racionalidad no es más que una parte de una racionalidad más abarcante que se corresponde con un orden no legal sino supralegal, del que no puede dar razón. Así lo expresa Schmitt en *Theodor Däublers: "Aurora Boreal". Tres Estudios sobre los elementos, el espíritu y la actualidad de la obra*:

> "Los hombres tienen también razón plena con sus inteligentes organizaciones. Hasta que se presenta el caso que sólo depende de sí mismo"[329].

Un caso así no se puede organizar, no se puede prever, no está a disposición de la razón humana, ni del poder humano.

Ahora bien, como ya hemos indicado, hay que dar un paso fuera del orden jurídico para entender lo que supone la excepción para la teoría de

328. C. SCHMITT, *Teología Política*, p. 43. Este ejemplo está tomado directamente de Donoso Cortés quien lo describe en el "Ensayo sobre el catolicismo, el socialismo y el liberalismo", en *Obras Completas*.

329. C. SCHMITT, *Theodor Däublers: "Nordlicht". Drei Studien über die Elemente, den Geist und die Aktualität des Werkes*, p. 77.

Schmitt. Él mismo indica que es preciso hacerlo así[330]. El pensamiento jurídico es ciego para ella. El problema lo deja Schmitt en manos de la filosofía. Del mismo modo que existe una metafísica subyacente a la teoría racionalista del Estado de Derecho, como él mismo indica, heredera del pensamiento científico naturalista que quiere desterrar la excepción del espíritu humano[331], existe una metafísica de la excepción, subyacente a todo el pensamiento de Schmitt. ¿En qué consiste? Se trata, como se verá en la reflexión acerca de la historia, de una concepción de la realidad abierta, es decir, que no posee su razón de ser en sí misma porque ni siquiera está dada como una totalidad. El mundo, la historia, no tiene una razón de ser cerrada e interna. Hay una tensión entre ser y sentido de los acontecimientos que no permite una comprensión total de la realidad contingente en términos absolutos. Se precisa de una concepción de la realidad que cuente con la excepción, con lo no previsto, es decir que pueda dar unidad a los acontecimientos históricos, que pueda dar razón de lo irrepetible y de lo universal al tiempo, sin necesidad de establecer un sistema cerrado. Los distintos modos de concebir la filosofía de la historia nacidos de la Ilustración han fallado en este punto. Por ser racionalistas han pretendido dar razón de la realidad contingente de modo cerrado, absoluto, para lo cual han dirigido su investigación al hallazgo de leyes generales, olvidando por completo lo excepcional. Es a la filosofía y, en último término, a la teología, a quien compete dar razón de la excepción:

> "Sin embargo, la cuestión de si es posible hacer desaparecer el caso de excepción extrema no es de carácter jurídico. Depende de convicciones filosóficas, particularmente filosófico-históricas o metafísicas, que se albergue la confianza y la esperanza de que en realidad sea posible suprimirlo"[332].

330. Y lo hace citando a Anschütz: "No se presenta tanto una laguna en la ley, es decir, en el texto constitucional, sino más bien una laguna en el derecho, que no puede ser reparada con ninguna operación conceptual científico-jurídica. Aquí termina el Derecho Estatal" (*Staatsrecht*, p. 906). Cit. en C. SCHMITT, *Politische Theologie*, pp. 21-22. E. Peterson se ocupó en los años 1925-26 de definir este concepto fuera del ámbito jurídico, en su "Lección sobre San Lucas". Era en los años de amistad con Schmitt en Bonn. B. Nichtweiß concluye en su estudio sobre E. PETERSON, *Erik Peterson: Neue Sicht auf Leben und Werk*, p. 760, que es muy posible que hubiera una influencia entre ambos pensadores en este punto.

331. C. SCHMITT, *Politische Theologie*, p. 54.

332. C. SCHMITT, *Teología política,* p. 24.

Ahora bien, ¿dónde se encuadra la excepción en la filosofía? Aparece un sólo párrafo en la obra de Schmitt comentando este punto y, aunque breve, define claramente su posición. El texto es el siguiente:

> "La filosofía de la vida concreta no debe apartarse de la excepción y del caso extremo, sino interesarse en ellos en grado sumo (...) La excepción es más interesante que el caso normal. Lo normal no demuestra nada, la excepción lo demuestra todo; no sólo confirma la regla, sino que la regla vive gracias a aquélla. En la excepción, la fuerza de la verdadera vida rompe la costra de un mecanismo cuajado en la repetición"[333].

Y confirma este texto con las palabras de un "teólogo protestante", de este modo queda citado, que resulta ser Kierkegaard, sacadas de unos párrafos de su obra "La repetición"[334]. Lo cita Schmitt inexactamente, como acostumbraba, del siguiente modo:

> "La excepción explica lo general y a sí misma. Y si lo general pretende estudiarse correctamente, sólo hay que buscar una verdadera excepción, la cual revela todo con mucha más claridad que lo general. A la larga se cansa uno de la palabrería eterna sobre lo general; existen las excepciones. Si no hay explicación para éstas tampoco la habrá para lo general. Por lo común no se repara en esta dificultad, porque lo general ni siquiera se concibe con pasión, sino de una manera cómoda y superficial. La excepción, en cambio, concibe lo general con enérgica pasión"[335].

333. *Ibidem*, p. 29.

334. Schmitt sólo toma en parte, citando de memoria, este texto de *La repetición*. En la edición francesa, *"La répetition" Oeuvres Complètes. Tome V. Éditions de l'Orante, 1972*, p. 93. No cabe duda de que Kierkegaard fue una fuente de inspiración de Schmitt y una fuente de sugerencias para la configuración del concepto de excepción. Según muestra E. KENNEDY –en "Politischer Expressionismus: Die Kulturkritischen und Metaphysischen Ursprünge des Begriffs des Politischen von Carl Schmitt", p. 244–, Schmitt leyó a Kierkegaard en 1918, año en que estaba escribiendo Politische Romantik. K. Löwith en *Politischer Dezisionismus*, p. 25, hace también una larga referencia a Kierkegaard en relación con la obra de Schmitt y en concreto al concepto que se viene tratando; referencia que no queda sin crítica en el escrito de Löwith. También en el estudio de R. KRAMME, *Helmuth Plessner und Carl Schmitt. Eine historische Fallstudie zum Verhältnis von Anthropologie und Politik in der deutschen Philosophie der zwanziger Jahre*, pp. 174-178, se hace un análisis del paralelismo del concepto de excepción en Kierkegaard y Schmitt.

335. C. SCHMITT, *Teología política,* p. 29.

En estos dos últimos textos –el de Schmitt y el que él toma de Kierkegaard– hay, apuntados o encubiertos, una serie de implícitos que van apareciendo a lo largo de la obra de Schmitt y que podemos sintetizar en los siguientes puntos:

— Excepción y repetición son dos elementos irreductibles de la realidad histórica, es decir, de la realidad en el tiempo. Son, a la vez que irreductibles, interdependientes. No podríamos saber nada de la excepción si no hubiera repetición. No podríamos hallar ninguna regla para la repetición si no supiéramos nada de alguna excepción. En un caos o en un estado de incertidumbre no hay reglas pero tampoco excepciones. Por ser ambos elementos verdaderas constantes del acontecer histórico, no pueden dejarse de lado a la hora de configurar el derecho o la política. Lo contrario sería falsear la realidad.

— Si hacemos, sólo para procurar una mejor comprensión de la realidad de las cosas, la distinción natural-espiritual, entonces se puede decir que el reino de lo natural es el ámbito de la repetición, mientras que en el reino del espíritu, propiamente nunca hay repetición. En el reino vegetal y animal la vida es cíclica, es pura repetición, no hay novedad en cada ciclo. Según las concepciones filosóficas paganas, el espíritu es un mero principio vital, y la vida humana tiene también una explicación cíclica. Sin embargo, para una "filosofía de la vida concreta", la excepción se abre camino entre la repetición y da sentido a ésta última. ¿Qué quiere decir que una filosofía de la vida concreta no puede retirarse ante la excepción? Podríamos responder con Kierkegaard, que no puede porque en la realidad no hay dos situaciones iguales. La vida humana tiene que ver ante todo con la excepción. Y si esto es así, la historia también tiene que ver ante todo con la excepción. La vida del hombre y la vida de la historia son crecimiento, no progreso según una ley calculable. El siguiente segundo que el hombre va a vivir nunca podrá ser igual que el anterior, porque aunque las circunstancias fueran las mismas, la realidad del hombre ya ha cambiado, la experiencia, el aprendizaje, le ha cambiado. Tampoco en la historia las situaciones que se repiten son exactamente las mismas; si lo fueran, la historia no tendría ningún valor educador. Cualquier norma que se establezca para la vida del hombre o para la historia no puede representar más que la tendencia probable de un cambio. Probable, porque siempre se presentan situaciones nuevas que exigen actitudes nuevas y decisiones nuevas.

Ahora bien, la irrepetibilidad aquí no es arbitrio. El concepto de excepción no está reñido con el de orden[336]. En el concepto de orden está incluida la excepción, en tanto que el orden es abierto y es dinámico. Y en el caso del orden jurídico, que existan excepciones a la ley no es un "desorden" jurídico sino un límite.

Por oposición a un concepto de orden dinámico y abierto, no geométrico, las leyes generales de la ciencia natural han intentado homogeneizar y neutralizar el espacio y el tiempo de la vida humana. El caso de excepción viene a señalar que no hay homogeneización posible. El orden de la vida no es totalmente controlable, regulable. Es un orden que se puede expresar en leyes, pero en leyes que viven por referencia a excepciones.

— Que la excepción sea lo característico del espíritu humano a diferencia de lo natural (en el sentido empleado anteriormente) es análogo a decir que el reino del espíritu es el lugar de la libertad. La esfera de la libertad no es mecánica, no puede ser determinada, sino que deja lugar a la acción y a la decisión. Es el hombre quien hace la historia y, por eso, ella no es cíclica.

— El concepto de excepción implica una historia no cíclica. La repetición tiene connotaciones paganas, como se dijo en el capítulo anterior, mientras que la excepción las tiene cristianas. El mismo Kierkegaard lo dice en la obra citada[337]. Si la filosofía de la historia ha de tener en cuenta la noción de excepción, necesariamente ha de convertirse en una teología de la historia. Precisamente porque la razón de la historia, de lo circunstancial, cambiante e imprevisto, no la puede dar la filosofía, que se ocupa sobre todo de lo universal, sino la teología que se ocupa de lo universal pero de modo concreto. En este punto, el concepto cristiano de Providencia es clave. El providencialismo deja lugar a la contingencia sin perder la fundamentación. La filosofía, sin embargo, siempre intenta librarse de la contingencia y tiende a generalizar, a absolutizar y a universalizar.

El concepto de excepción, por tanto, pertenece a una metafísica cristiana y se traduce, en ella, en el concepto de Providencia. Lo que en ambos casos queda claro es que la racionalidad de la historia no se puede hallar dentro de sí misma. Sólo al final del tiempo y por tanto, al final de la historia, puede haber una racionalidad completa: ser y sentido se unen para el total de los acontecimientos ocurridos y para cada uno en concreto. En

336. Como piensa K. LÖWITH, *Politischer Dezisionismus*, nota 25, p. 25.

337. S. KIERKEGAARD, *La répetition*, p. 93.

este contexto, la excepción no es arbitrariedad, del mismo modo que la Providencia no es irracionalidad, sino suprarracionalidad.

— Si la realidad histórica es como venimos diciendo, el conocimiento de ella no puede avanzar sólo apelando a lo general, sino poniendo atención en lo particular, en los casos límites. Por ello, el pensamiento de Schmitt, como veremos al tratar de la historia, tiende a ser un pensamiento de "lo único".

— La excepción ha de ser anterior a la norma, precisamente porque está fundada en sí misma. La excepción muestra el origen, da la pauta de lo originario, de lo que no tiene razón de ser.

INTERMEDIO: *La excepción jurídica como paso a lo político*

De nuevo aparece el conflicto como una realidad que nos fuerza a dar un salto cualitativo de un ámbito de lo social a otro. Sólo se llega a plantear una auténtica situación política cuando hay un conflicto en el marco del derecho. Y para un orden jurídico el conflicto es la excepción: bien excepción a una ley, bien excepción a todo u orden jurídico.

En el primer caso interviene la decisión política para dar la solución definitiva al conflicto particular o para reformar la ley; en el segundo caso interviene para crear un nuevo orden, porque ninguna sociedad puede vivir en estado de desorden.

Por tanto, la esfera del derecho reclama para su realización definitiva de la esfera política.

CAPÍTULO III

El concepto de lo político

Existe en el límite de la esfera jurídica un ámbito de libre acción, la situación excepcional, que permite a quien tiene el poder aplicar todas las medidas efectivas necesarias para poner fin a una situación determinada o para crear otra nueva. Es el ámbito de lo político.

A la esfera política llega Schmitt desde la legal. Se puede establecer una estrecha relación entre el derecho internacional y la esfera estrictamente política[1], pues ambos tienen como objeto de su actuación las relaciones entre las distintas comunidades humanas organizadas. Sin embargo, la política viene a solucionar el gran problema con el que se enfrenta el derecho internacional, a saber, la dificultad para organizar la paz mundial. Este problema se puede desglosar fundamentalmente en dos: en primer lugar, no existe una homogeneidad en los distintos órdenes legales correspondientes a las diferentes unidades políticas y, en segundo lugar, no existe un juez imparcial que pueda ser árbitro en el caso de que estalle un conflicto entre ellas. Precisamente el conflicto estalla por la incapacidad del derecho internacional para resolver estas cuestiones. Y la solución a él no la falla ningún juez sino el soberano.

1. Dice Schmit que existe una "(...) inevitable ordenación del modo de pensar del derecho internacional a un determinado modo de existencia política". C. SCHMITT, *Völkerrechtliche Großraumordnung*, p. 29.

Existen, por tanto, tres elementos fundamentales para la comprensión de lo político: el conflicto, la excepción y la decisión soberana. Los tres quedan recogidos en los escritos de Schmitt en una formulación magistral que comprende en sí el momento político por excelencia. Ésta no aparece en el libro *El concepto de lo político* como sería de esperar, sino en *Teología Política*, y es la siguiente:

> "Soberano es quien decide el estado de excepción"[2].

En la última época de su vida Schmitt repetía otra:

> "Soberano es quien dispone de las ondas del espacio"[3].

Este último es un caso particular de la afirmación anterior, que se verifica en el Estado Moderno de los siglos XIX-XX. El cambio en los términos se debe a un cambio en la configuración del *nomos* y a un cambio correlativo en el concepto de excepción. En un espacio indiferenciado, sin resistencia, lo excepcional se convierte en normal porque no hay un *nomos* y el poder político se puede ejercer continuamente y sin límites.

El derecho se hace insuficiente cuando se presenta un caso que no está regulado por la norma, un caso excepcional. Ahora bien, dado que el derecho es un orden –no sólo un orden jurídico, sino un orden social en el amplio sentido de la palabra–, que exista un caso no normado por el derecho quiere decir que existe un caso que, para un orden concreto, supone un

2. C. SCHMITT, *Politische Theologie*, p. 11: "Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet". Proponemos aquí la traducción de Orestes Aguilar, *Teología Política*, p. 23.

3. Cit. en E. HÜSMERT, "Die letzten Jahre von Carl Schmitt", p. 43: "Después de la Segunda Guerra Mundial decía: 'soberano es quien decide sobre el estado de excepción'. Después de la segunda guerra mundial, cara a mi muerte digo ahora: 'soberano es quien dispone de las ondas en el espacio'". Se trata de afirmaciones de carácter paradigmático en tanto que se pueden cambiar las palabras de las mismas, sin cambiar la estructura formal y se mantiene el sentido. Los términos de ese aserto necesariamente han de cambiar con el cambio de nomos. El espacio significativo no es tanto la tierra como el aire y el nuevo modo de "tomar" no es tanto el cultivo como la configuración y disposición de las ondas espaciales ("Wellen"). El concepto "Wellen" es recurrente en el *Glossarium*. Cito dos lugares que muestran un cambio en el concepto de soberanía, al tiempo que se observa la imposibilidad de que éste se deje de percibir en la realidad política:

"Gano mi espacio. ¿No es esto vanagloria? Ondas de sonido amigas silban impertinentes, efectivamente en mi espacio". *Glossarium*, p. 63.

"La penetrabilidad sin límites de las ondas ya no es poder, sino influencia". *Ibidem*, p. 187.

conflicto. En la lógica schmittiana existe una estrecha relación entre excepción y situación política[4]. La excepción tiene lugar cuando se produce una disensión en una relación normal. En la excepción, por tanto, se crea un desajuste en una relación en sociedad, cualquiera que esta sea, y se despliega la dialéctica amigo-enemigo. Y viceversa, la dialéctica amigo-enemigo produce la excepción. Se trata de un proceso circular como son todos los procesos del espíritu. Si la excepción y el conflicto se comprenden mutuamente es razonable que Schmitt defina la situación política –situación de excepción al derecho– por la determinación de una relación amigo-enemigo. El orden del proceso sería el siguiente: el orden socio-político se especifica en el derecho positivo en el que puede surgir la excepción que requiere de una decisión política que vuelva a restaurar el orden o que lo reforme.

El concepto de lo político que cinco años más tarde describe en *El concepto de lo político* está fundamentado en *Teología Política*.

En *El concepto de lo político* caracteriza la situación política como aquella en que se pone de manifiesto un conflicto en la forma de una relación entre amigos y enemigos, es decir, una situación en que se pone en cuestión la unidad política. Ese conflicto es, para el derecho, excepcional en la medida en que lo que está en juego es su vigencia, y llama a una decisión política y no jurídica.

El concepto de lo político es la obra de Schmitt que más polémica ha despertado. Las razones son múltiples y diferentes, incluso se puede decir que ese escrito ha tenido una larga historia[5]. Mirando la cuestión del modo

4. C. SCHMITT, “Zu Friedrich Meineckes ‘Idee der Staatsräson’“, p. 228: “La cuestión de la normalidad o anormalidad de la situación concreta me parece de una significación fundamental. (...) Si se tiene al hombre por naturaleza como bueno o malo es en la literatura de la teoría del Estado la mayor parte de las veces sólo una descripción o una particular aplicación de esa contraposición fundamental”.

En este punto la lógica schmittiana se parece bastante a la hegeliana en el sentido de que en ambas adquiere relevancia la dialéctica, con la diferencia de que en Hegel esa dialéctica queda superada en un tercero superior, aunque se conserven los términos; sin embargo, en Schmitt la superación se da en la aparición de una pura novedad. La dialéctica no se salta por negación de la negación sino por excepción.

5. Esta obra fue publicada varias veces. A través de las diferentes ediciones sufrió ciertos cambios. Cuantitativamente, la mayor diferencia está entre las ediciones de 1932 y 1933, que se han tenido en cuenta en este trabajo. Desde el punto de vista cualitativo Schmitt consideró esas variaciones como irrelevantes para el contenido y sentido del escrito. A continuación enumeramos las ediciones mencionadas:

–1927, *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, 58 Band, Tübingen, pp. 1-33.

más superficial posible no cabe duda de que es difícil dar entrada en un mundo "civilizado" a una conceptualización de lo político cuya clave de comprensión sea el conflicto[6]. Tanto un estudio demasiado general como un estudio demasiado analítico del concepto de lo político, que en la obra citada se expone, pueden llevar a error. El primero se detendría en descripciones generales, como la que hemos mencionado al comenzar, sin matizarlas, a tenor de las indicaciones que el propio Schmitt hace en otros lugares. El segundo querría profundizar tanto en una realidad tan evidente que terminaría por ser una teoría de la teoría que ni siquiera el mismo Schmitt podría reconocer[7]. Sin embargo, la intención de este escrito no es teórica sino práctica, a saber, la de poder conceptualizar la realidad política de modo sencillo y con utilidad para la praxis jurídica. Ahora bien, aunque la intención sea práctica, el modo de abordarla es teórico –pese a la

–1928, *Probleme der Demokratie,* Heft 5, en la colección *Politische Wissenschaft*, Berlin-Grunenwald, pp. 1-34.

–1932, *Der Begriff des Politischen. Mit einer Rede über das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen*, D & H, München, 82 pp.

–1933, *Der Begriff des Politischen, Hanseatische Verlagsanstalt,* Hamburg, 61 pp.

–1963, *Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien*, D & H, Berlin, 124 pp.

–1979, *Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien*, D & H, Berlin, 124 pp.

Ver con relación a la historia de esta obra, M. SCHMITZ, *Die Freund-Feind Theorie Carl Schmitt*. En concreto el punto "Die Geschichte von Schmitts Begriff des Politischen", pp. 157-160. También es muy interesante el análisis que hace H. Meier sobre las diferencias entre la edición del 32 y del 33 en Carl SCHMITT, *Leo Strauss und "Der Begriff des Politischen". Zu einem Dialog unter Abwesenden*. Para la explicación de las modificaciones aparecidas en la edición del 33 propone la tesis de que fueron hechas como respuesta a las objeciones que Leo Strauss hacía a Schmitt en las cartas que le escribió y de las cuales nunca recibió contestación. En 1963 se reedita la edición de 1932 en D&H, Berlin. Es ésta la que se ha vuelto a editar posteriormente.

6. La teoría de la política de Schmitt se conoce en Italia como "teoria conflittualistica" de la política. Cit en P. PASQUINO, "Bemerkungen zum 'Kriterium des Politischen' bei Carl Schmitt", p. 385. El concepto de lo político como *Konfliktstheorie* (teoría del conflicto), aparece como contrapuesto al de *Integrationstheorie* (teoría de la integración). Se trata de una idea de la situación política como ruptura frente a un concepto de lo político como un orden. Sin embargo, ya vimos cómo también en Schmitt existe una teoría del orden, para la cual el concepto de lo político no es una contradicción, sino más bien una complementación. De acuerdo con esta opinión escribe P. Pasquino en el artículo citado, p. 386: "En segundo lugar, no puede ser discutido que el pensamiento de Schmitt ha girado en torno al tema del orden, de la cohesión, de la homogeneidad y de la unidad política".

7. Schmitt mismo subraya lo que acabamos de decir en el prólogo de la reimpresión de 1963 de la redacción de 1932 de *Der Begriff des Politischen*. Ahí se alegra por la nueva edición del siguiente modo: "(...) para que un documento auténtico se salve de mitologizaciones falsas y una declaración auténtica pueda ser ofrecida de nuevo en su determinación informativa originaria". p. 16.

resistencia de Schmitt a hacer una teoría general, como veremos–, en tanto que es formal.

La inspiración de los escritos de Schmitt es siempre la historia concreta. En el caso de la obra que nos ocupa el hecho histórico político concreto –que Schmitt vivió de modo particularmente intenso– es la situación de la postguerra de la primera guerra mundial y la novedad del régimen de la constitución de Weimar[8]. Sin embargo, su conceptualización de lo político no se limita a un momento histórico y, por tanto, no es un concepto de lo político para unas circunstancias particulares, sino que es formal y, en consecuencia, válido para cualquier momento histórico y para cualesquiera circunstancias. A través de su estudio Schmitt trata de hallar un criterio que permita reconocer una situación política en la realidad concreta. Se plantea el problema del reconocimiento de "lo político"[9] tal como se da en la realidad de hecho, dejando de lado otras cuestiones relacionadas con el "deber ser" que generalmente aparecen en cualquier teoría política, como pueden ser la cuestión de los fines que la actividad política debe perseguir, el modo de llevarlos a cabo, etc. En resumen, más que desarrollar una teoría política general, quiere saber qué es lo político o, más en concreto, dónde y cuándo se da una situación específicamente política[10].

El concepto de lo político fue redactado por primera vez en 1927 pero sus principales tesis fueron ratificadas hasta el final de sus días y así lo manifiesta en el prólogo de la última edición[11]. Todo el escrito es la res-

8. C. SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, pp. 9-19

9. P. Pasquino apunta en el estudio citado, "Bemerkungen zum 'Kriterium des Politischen'", p. 391, que es posible que la reflexión acerca de lo político en torno a un criterio fuera motivada por el estudio de Max Weber sobre el "politischer Verband" (asociación política) en su obra *Wirtschaft und Gesellschaft*. Por otra parte señala que es muy posible que el uso del adjetivo, *Politische*, lo tomara de R. SMEND en *Die politische Gewalt im Verfassungstaat und das Problem der Staatsform en Staatsrechtliche Abhandlungen*, 1968, pp. 68-88. De cualquier forma, la expresión *das Politische* (lo político) había sido utilizada ya antes de Schmitt. Por ejemplo, aparece en un artículo de R. MANASSE, "Struktur der Politik", en *Summa 1918, drittes Viertel* (pp. 99-131), revista con la que Schmitt colaboró estrechamente.

10. Cfr. J. FREUND, "Der Partisan oder der kriegerische Friede", pp. 389-390.

11. C. SCHMITT, *Begriff des Politischen*, pp. 9-19. Es muestra de la afirmación que acabamos de hacer la respuesta de Schmitt a J. Freund en una carta de 1961:"Agradezco de corazón su buen consejo de no cambiar nada en el texto del 'Concepto de lo Político'. Lo voy a seguir. Uno sólo puede transitar una vez por el mismo río. Yo mismo he dicho eso en la nota preliminar de mi colección de artículos 'Positionen und Begriffe' (1940) y es bueno que usted me lo haya recordado". *Schmittiana II*, (pp. 50-52), p. 52.

puesta, desde distintos ángulos y considerando multitud de aspectos, a una sola pregunta:

> "El problema es si existe alguna distinción específica, comparable a esas otras [bien-mal, bello-feo, rentable-no rentable, etc.], aunque, claro está, no de la misma o parecida naturaleza, independiente de ellas, autónoma y que se imponga por sí misma como criterio simple de lo político; y, si existe, ¿cuál es?"[12].

Existe tal criterio: la distinción amigo-enemigo.

I. El conflicto

1. *Acceso al concepto de lo político*

Hacerse conceptualmente con el fenómeno de lo político no es algo sencillo. Teóricos de todos los tiempos así lo han reconocido. Por eso es de máximo interés investigar acerca de si Schmitt en la obra que se estudia en este capítulo llega a explicitar un concepto de lo político universalmente válido. De esta cuestión nos ocuparemos a continuación.

El modo de explicitar un concepto es discernir las notas que pertenecen al mismo. Esas notas son, propiamente, lo que caracteriza la esencia de ese concepto determinado. A través de ellas se llega a una definición esencial de un objeto, en este caso, de una situación, la situación política. Todos los objetos pueden presentarse bajo muchos aspectos inteligibles, de éstos hay alguno o algunos que sólo pertenecen al objeto que se trata de definir y otros que pertenecen a ése y a más[13]. Pues bien, desde estos presupuestos de carácter general, se puede decir que lo que intenta Schmitt es definir la situación política por una de esas notas, aquella que le es

12. C. SCHMITT, *Begriff des Politischen*, p. 26. *El concepto de lo político*, 56.
13. J. MARITAIN, *El Orden de los Conceptos*, pp. 44-47.

particularmente propia. A esta nota le llama criterio de lo político[14]. La distinción amigo-enemigo es una nota esencial porque, como dice en el texto antes citado, no puede ser reducida a ninguna otra distinción ni puede ser explicada por otra más fundamental. Y precisamente por eso no se deja demostrar sino sólo mostrar.

Este modo de definir se corresponde con el carácter propio de la realidad política, la cual es una realidad dinámica y cambiante. No es posible acercarse cognoscitivamente de igual modo a una realidad estática que a una realidad social y, por tanto, histórica. La sustancia de lo político cambia según las circunstancias históricas de tal modo que no se pueden hacer generalizaciones. No se puede, por ejemplo, asegurar que en el futuro el objeto de la política, o aquello en que consiste su actividad siga siendo lo mismo que hasta el momento[15]. Es difícil hacer una definición sustancial de lo político que valga universalmente y, por tanto, desprendida de las circunstancias históricas.

La intuición fundamental de Schmitt es el descubrimiento de una relación invariable en la que se apoya para definir[16]. Se da cuenta de que cualquiera de las actividades que aparecen en sociedad es un modo de relación dinámica. A partir de ahí, define Schmitt lo político por una relación específica –es decir irreductible a otras– que se da en sociedad: la relación de amistad-enemistad, es decir, la intensidad extrema de una unión o una separación entre grupos humanos[17].

La definición de lo político por un criterio intenta eludir las dificultades que se presentan a todo intento de definición de lo político[18] y que son las siguientes: En primer lugar, el objeto de la política cambia con las

14. Lo que Schmitt se pregunta es: "¿Cuál es el criterio, la 'diferencia específica', la gran señal de diferenciación". "Die Buribunken", p. 91.

15. *Ibidem*, p. 9: "El ámbito de lo político varía progresivamente". Por esto no es posible una definición descriptiva de lo político.

16. El modo de definir la política Carl Schmitt no es aislado sino que se encuentra en el contexto más amplio de un método de conocimiento que Schmitt desarrolla en sus escritos. Lo define I. VILLINGER en *Carl Schmitts Kritik der Moderne* del siguiente modo: "Schmitt contrapone un método que concierne a un concepto de lenguaje específico (y extraordinariamente moderno). Basándose en la gramática y la lógica llega a una forma retórica que ya no recurre al sujeto o a la naturaleza y que gracias a su particular modo de acuñarse es tan clara conceptualmente como la que pone de manifiesto el lenguaje intuitivo. Su método le posibilita volverse hacia relaciones, estructuras y correspondencias dentro de un campo conceptual y precisar los contornos inherentes a un ámbito temático". p. 140.

17. C. SCHMITT, *Begriff des Politischen*, p. 27.

18. C. SCHMITT, *Begriff des Politischen*, p. 20.

circunstancias históricas. Además, existen clases parasitarias de política que pueden ocultar la esencia del fenómeno político. Esto ocurre sobre todo cuando se mezclan intereses privados en decisiones políticas. En este caso, lo político queda oculto en un escenario de trampas, tácticas, competencias, intrigas y manipulaciones[19]. En tercer lugar, el peso de la herencia de las definiciones negativas. Lo político ha sido muchas veces definido como lo que no es economía, lo que no es moral, lo que no es derecho. A través de estas contraposiciones se puede llegar a enunciar alguna de las características de lo político pero no su sentido específico[20]. En cuarto lugar el ocultamiento de lo político en las definiciones jurídicas y práctico-técnicas del Estado. Y en quinto lugar la unión que existe desde la época de Bodino entre lo político y lo estatal[21]. Hasta tal punto se han identificado en la teoría y en la práctica que hoy han llegado a ser conceptos prácticamente intercambiables. En el s. XVII, con el nacimiento del Estado Moderno se formó la ecuación: Estado=política frente a sociedad. En esta fórmula el Estado se hace independiente de la sociedad y, si la reconoce, es como rival para ejercer su poder sobre ella. En esta dialéctica, frente a todo lo estatal-político, se destacan la religión, la cultura, el derecho, la economía y la ciencia como neutrales. Hoy se entiende aún por estado el "status" de un pueblo organizado en un territorio delimitado, es decir, se entiende por estado el Estado Moderno de Derecho[22]. Sin embargo, esta formación política está llegando a su fin, dirá nuestro autor[23]. El modelo del Estado está en decadencia. Es una forma que se viene abajo dejando paso a una situación intermedia entre forma y no-forma, entre guerra y paz que exigen una respuesta[24]. Precisamente porque ya no tiene sentido seguir proyectando el futuro por referencia al Estado, carece de precisión una definición de lo político que siga incluyendo o presuponiendo el concepto de Estado[25].

De cualquier modo no se puede olvidar que Schmitt vivió y escribió en un momento en que la idea de Estado estaba viva, seguía siendo la for-

19. *Ibidem*, p. 30.

20. *Ibidem*, p. 21.

21. *Ibidem*, p. 10 y p. 21. Como vemos, Schmitt intenta librarse de esta confusión, y sin embargo, se le critica con frecuencia el no haberlo logrado. En este sentido habla el argumento de V. GERHARDT en "Politisches Handeln. Über einen Zugang zum Begriff der Politik", p. 292.

22. C. SCHMITT, *Begriff des Politischen*, p. 20.

23. *Ibidem*, p. 10.

24. *Ibidem*, p. 12.

25. *Ibidem*, p. 20.

ma política por antonomasia, como aún lo es hoy. Eso necesariamente repercute en la manera de ver la realidad política. Pero su concepto de lo político va más allá[26]. El Estado no es más que una forma política nacida en un momento histórico concreto como expresión de la unidad política que llegará a su fin con el cambio de las circunstancias históricas.

Una vez apuntadas las dificultades de una definición, es decir, una vez justificado el modo schmittiano de acceder a lo político, es preciso describirlo. Como hemos apuntado, Schmitt da un criterio, no organiza un sistema.

En su opinión, la época de los sistemas ya ha pasado[27]. Hoy ya no se puede volver a los viejos modos de explicar la realidad. Tampoco parece convincente en nuestros días la posición contraria, un acercamiento a la realidad política a través de aforismos. La imposibilidad de ambos caminos aboca a Schmitt a un tercero, establecer un criterio de lo político máximamente explicativo que pueda ser verificado en cada situación política concreta y que dé razón de ella. Este criterio de lo político se explicita por una serie de corolarios, y está siempre abierto; de modo que el criterio de lo político se enriquece con el tiempo a través de ellos[28].

Lo que a Schmitt le interesa de ese criterio es su validez: que sea explicativo. Es decir, si ese criterio sirve para entender lo que hay de político en cada una de las situaciones políticas. Si eso que hay de político, es común a todas ellas, entonces el criterio es válido. Pero además, si ese criterio se presenta como única explicación posible para entender lo que hay de común a todas esas situaciones y por lo que se las puede calificar de políticas, entonces es necesario. El mismo Schmitt utiliza en alguna de sus obras el citado criterio como clave explicativa de las situaciones políticas. Por ejemplo, en *El nomos de la tierra*. Por tanto, el criterio de lo político

26. *Ibidem*, p. 20. También *Politische Theologie II*, p. 25. También en un artículo aparecido en *Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt* Nr. 26, 28. Juni, 1970, p. 8 con el título, “Von der TV–Demokratie. Die Aggressivität des Fortschritts”, vuelve sobre lo mismo: “‘El Concepto de lo Político’ comienza con la afirmación, que yo una vez taché, porque me parecía demasiado difícil para ser la primera frase de un escrito, decía que empieza con la frase ‘El concepto de Estado presupone el concepto de lo político’. Eso suena muy abstracto, pero es un resumen de lo que yo he vivido. Yo puedo relatar con esa frase la totalidad de mi historia vital jurídico constitucional. Hasta ahora en cada manual de Derecho Internacional, de Derecho del Estado y de Derecho Constitucional o de Derecho Administrativo, el concepto de lo político se define desde el concepto de Estado. Político es lo que concierne al Estado. Yo giro la cosa y digo, que el Estado ha de definirse desde lo político. Éste es un asombroso cambio”.

27. C. SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, p. 17.

28. *Ibidem*.

es válido si se verifica que en toda situación política existe una agrupación de amigos y enemigos[29]. En este sentido pone Schmitt dos ejemplos que validan el criterio. Una primera muestra de que en toda situación política existe tal agrupación es que todos los conceptos políticos tienen un sentido polémico[30]. Con esto quiere decir que esos conceptos han de estar necesariamente ligados a una situación concreta, cuya caracterización radical es la agrupación en amigos y enemigos. Si esa distinción no existiera de hecho en la realidad, los conceptos relativos a ella serían abstracciones ("*gespenstischen Abstraktionen*")[31]. Ejemplo de conceptos polémicos son los términos: Estado, república, sociedad, clase, soberanía, Estado de Derecho, absolutismo, dictadura, plan, Estado neutral o total, discusión[32], etc. La muestra de que todos estos conceptos son políticos es que cuando se habla de ellos se tiende a preguntar: "qué se entiende por ..." o "qué se quiere decir con ...". Es preciso saber en concreto, es decir, en esta situación concreta a qué realidad se están refiriendo, qué afirman, qué niegan, por qué luchan. No se sabe qué quieren decir hasta que no se relacionan, se enfrentan o se emparentan con una situación política concreta[33]. También en lo referente a los términos político y apolítico puede ser significativa esta agrupación. En muchas ocasiones se ha caracterizado al enemigo con el adjetivo de político indicando con ello su falta de objetividad y de pureza moral, científica, estética, económica, etc., por su compromiso con valores e intereses. Por el contrario, en otros momentos, se ha considerado la apoliticidad como algo peyorativo, propio de aquellos que pretenden permanecer fuera de la sociedad. El signo del adjetivo varia con la situación. Otro ejemplo de definición polémica de un término lo encuentra Schmitt en la definición de la república. Para Maquiavelo, repúblicas son aquellos estados que no son monarquías. Sin embargo, para Richard Thoma son estados no fundamentados en privilegios. En ambos casos el término república se opone a otro pero, en cada uno de ellos, ese otro es distinto[34]. Un último ejemplo que vamos a mencionar de los que Schmitt expone en relación con la politicidad de los términos es del uso polémico de la palabra "tributo". Los socialistas de la segunda internacional usaban esta

29. Cfr. *Ibidem,* p. 14.

30. *Ibidem,* p. 31, nota nº 8.

31. *Ibidem,* p. 31.

32. Interesante en este punto es la intervención de Schmitt en el *Deutsche Soziologen Tag* en Berlín, 1930. En el *Nachlaß,* RW-265-429, Mt. 1.

33. C. SCHMITT, *Der Begriff des Politischen,* p. 84.

34. *Ibidem,* p. 31.

palabra para hacer referencia al alquiler que el inquilino tiene que pagar al dueño de la casa donde vive, y hacen de ella un arma en la lucha de clases. Sin embargo, no querían que los pagos que Francia le imponía a Alemania se llamasen tributos sino reparaciones; aunque el último término es más peyorativo que el primero, la razón de que se prefiriese a tributo es que este último era el término polémico en ese momento. Su uso podía equiparar alemanes y proletarios; y eso no se quería de ningún modo.

Otra muestra de que esa agrupación siempre está presente es que, incluso cuando se ha perdido la idea de enemigo o, al menos, se la quiere eliminar del vocabulario al uso, aparecen nuevas formas de ella. Así ocurre, por ejemplo, en un sistema pluralista de partidos. Este sistema pretende eliminar el concepto de enemigo del marco político. Sin embargo, teniendo en cuenta que cada partido es una posición política no se entiende –aunque se repita de continuo– qué tiene que ver este sistema con la neutralidad. En la lucha de intereses entre los partidos se pone de manifiesto la distinción amigo-enemigo, aunque ciertamente de manera muy pobre, como una "distribución de los puestos de los partidos y política de prebendas"[35]. En estos casos la política en el interior se hace máxima y el riesgo posible es la guerra civil.

2. *La distinción amigo-enemigo*

Lo político sólo puede ser aprehendido por categorías específicamente políticas. La categoría política fundamental es la distinción amigo-enemigo. Del mismo modo que en otros ámbitos de la actividad humana existen distinciones fundamentales de las cuales se puede deducir el criterio para orientar la acción, también existe una distinción que caracteriza lo propio del obrar humano político[36]. Por eso, igual que lo moral tiene que

35. *Ibidem*, p. 32.

36. Existe en este punto un paralelismo, no se puede hablar con certeza de influjo, entre el criterio de lo político y las teorías tacitistas. B. Álamo de Barrientos, uno de los más famosos tacitistas, afirma ya en 1614 en la obra *Tácito español ilustrado con aforismos*, lo siguiente: "(...) lo político es la distinción entre amigos y enemigos". Cit. en E. TIERNO GALVÁN, *Escritos (1950-1960)*, p. 62. Hace también una referencia en *Cabos sueltos*, p. 167: "Lo habían dicho en el Siglo de Oro los españoles de una forma muy explícita y se había repetido, después, en otros momentos". Esta referencia a los tacitistas en relación con la distinción amigo-enemigo está citada también en G. MASCHKE, *Der Tod des Carl Schmitt*, p. 80. Otro español, Eugenio D'Ors, con quien Schmitt mantuvo amistad –aunque tampoco en este caso se puede saber con certeza si existe en este punto

ver con el bien y el mal; lo estético con lo bello y lo feo; lo económico con lo útil y lo dañino; lo político tiene que ver con la amistad y la enemistad. La relación amigo-enemigo es un criterio independiente[37]. Caracteriza la acción señalando una cualidad de la misma diferente a aquellas a las que aluden las demás distinciones mencionadas. No denomina una sustancia sino que adjetiva una sustancia[38]. Por eso Schmitt no emplea el vocablo política, *Politik* sino el adjetivo lo político, *politische*. No habla de la política sino de lo político.

> "La objetividad y autonomía propias del ser de lo político quedan de manifiesto en esta misma posibilidad de aislar una distinción específica como la de amigo-enemigo respecto de cualesquiera otras y de concebirla como dotada de consistencia propia"[39].

Se trata de un criterio específico. Es decir, define por una nota específica, como bien ve Leo Strauss en las anotaciones que hace a la obra de Schmitt[40]. Este punto ha sido uno de los más controvertidos entre los estu-

una influencia entre ambos o es simplemente un paralelismo– describe del mismo modo la situación política. Así, aparecen en el tomo II del *Nuevo Glosario* unos textos de 1930. Referimos dos lugares donde se ve con claridad: "Es fatal que el negocio se haga siempre contra alguien. También se hace del mismo modo la política". "Lo intelectual, primero", en *Nuevo Glosario II*, p. 616. Y hablando del proyecto paneuropeo en "Partidismo y no partidismo", en *Nuevo Glosario II*, p. 616-617: "Enseguida que Paneuropa intervenga de otro modo en la política interior de cada país –y es inevitable que intervenga si no se resigna a los límites indicados–, tendrá enemigos. Enseguida que tenga enemigos, sus partidarios se cohesionarán, antepondrán este ideal a cualquier otro, que, a su lado, vendrá a parecer secundario y hasta mezquino".

37. Schmitt quiere dejar claro que se trata de un criterio independiente y que no se puede manipular de modo que se convierta en otra cosa. Así, por ejemplo, lo reivindica frente a la interpretación que de él hace J. FREUND en su libro *L'essence de la politique*, en *Clausewitz als politischer Denker* en, p. 501: "Su obra sistemática 'La esencia de la política' aplica la distinción entre amigo y enemigo no como 'criterio' (como acontece en mi 'Concepto de lo Político'), sino como uno de tres 'presupuestos', estos son tres pares de conceptos, presupuestos esenciales, que significan precondiciones de la posibilidad de lo político: mandato-obediencia; público-privado; amigo-enemigo. La dialéctica de cada uno de estos tres pares conceptuales se desarrolla en una construcción sistemática admirable con un gran material enciclopédico para fundar la especificidad de lo político".

38. A esto lo denomina U. J. WENZEL en su estudio *Die Dissoziation und ihr Grund*, p. 18, "carácter modal" del concepto de lo político.

39. C. SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, p. 28. *El concepto de lo político*, p. 57.

40. "El entiende la pregunta sobre la esencia de lo político desde el principio como pregunta por la especificidad del lo político". Cfr. en H. MEIER, *Carl Schmitt, Leo Strauss und 'Der Begriff des Politischen*, II (7), p. 102.

diosos de Schmitt. Generalmente ha llevado a la conclusión, bien de que esa caracterización de lo político es una formalización sin contenido que no lleva más que a un nihilismo[41], bien de que está tomada en sentido metafórico, bien de que la última salida real para tal caracterización es la politización total, un totalitarismo[42], bien que desemboca en una concepción belicista de lo político. Sin embargo, todas ellas desvirtúan el verdadero sentido de lo que significa, para Schmitt, lo político[43].

Para penetrar en el sentido de la distinción amigo-enemigo, es preciso tener en cuenta que el criterio mencionado no es autónomo en el sentido de que fuera posible una amistad o una enemistad sin una "sustancia" de la misma, es decir, sin un motivo, sin unas causas, sin una materia. No se alude en él a una enemistad "puramente" existencial, vacía de esencia. Se trata de una enemistad cuya sustancia no es siempre la misma, varía con las circunstancias. Sin embargo, de esto no cabe inferir que para cada caso concreto no exista una materia de la enemistad[44]. No deja Schmitt de considerar este punto y lo hace en el discurso *La era de las neutralizaciones y las despolitizaciones*[45]. La situación política puede tomar su fuerza de los distintos ámbitos en que se desarrolla la vida humana[46]. Cada época encuentra el núcleo de su existencia humana en una esfera "espiritual" dis-

41. D. STERNBERGER, "Drei Wurzeln der Politik", p. 22. También E. VOLLRATH, *Grundlegung einer philosophischen Theorie des Politischen*, p. 317. H. KUHN en "Carl Schmitt. Der Begriff des Politischen", p. 195, dice al respecto: "no se trata para él del contenido esencial de lo político, sino de la prueba política de la existencialidad". Y a esa existencialidad la califica de "nada", *Ibidem*, p. 195. También P. SCHNEIDER en *Ausnahmezustand und Norm*, p. 250, pone de manifiesto la contradicción a la que nos hemos referido: "O el concepto de lo político está determinado materialmente o no. Pero las dos cosas a la vez no puede ser".

42. J. M. BENEYTO, *Politische Theologie als Politische Theorie. Eine Untersuchung zur Rechts– und Staatstheorie Carl Schmitts und ihrer Wirkungsgeschichte in Spanien*, pp. 93-101. También en U. J. WENZEL, "Die Dissoziation und ihr Grund", pp. 13-36.

43. Ratificación de nuestra postura la encontramos en E. W. BÖCKENFÖRDE, "Der Begriff des Politischen als Schlüssel zum staatsrechtlichen Werk Carl Schmitts", p. 284.

44. Cfr. H. W. SCHMIDT en "Vom Geistesgrund und der Feindschaft im Begriff des Politischen bei Carl Schmitt", p. 656. También U. J. WENZEL en "Die Dissoziation und ihr Grund", p. 20. Ese contenido de la situación política es lo que L. STRAUSS en su crítica a *Der Begriff des Politischen* –en H. MEIER, *Carl Schmitt, L. Strauss und Der Begrif des Politischen*, pp. 102-103-, llama *Genus*, el género por el cual Schmitt renuncia a definir lo político. Ese *Genus* es, en su opinión, la cultura, la totalidad del pensar y actuar humanos. Es a esta cultura a la que Schmitt sustituye por el concepto de lo político.

45. C. SCHMITT, "Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen" en *Der Begriff des Politischen*, pp. 79-95.

46. Del mismo modo lo describe H. HEFELE en "Zum Problem des Politischen", p. 204: "Política es fuerza, no objeto. En principio no hay objetos políticos; el único objeto político es la persona en la totalidad de su existencia y de sus referencias".

tinta. Desde ella se interpretan las demás realidades. En unos momentos fue la teología, en otros la metafísica, etc., en el s. XX ese "centro de gravedad" es la economía. Es en estos "centros de interés" en los que surge el conflicto que determina la situación política.

> "Cualquier antagonismo religioso, moral, económico, étnico o cualquier otro se convierte en un antagonismo político en cuanto es suficientemente fuerte para agrupar a los hombres en amigos y enemigos"[47].

Una situación política se caracteriza por un enfrentamiento concreto, es decir, en una materia. Ese enfrentamiento puede ser religioso, nacional (ético o cultural), económico, etc[48]. El motivo es necesario para que la situación se produzca, pero lo propiamente político de esa situación, es decir, aquello por lo que se la puede calificar de política es el enfrentamiento, la agrupación concreta de los hombres en amigos y enemigos[49]. Precisamente por la forma de esa relación se convierte una situación en política. De modo que una vez que una región de la vida se ha politizado, lo único que importa es la afirmación del propio modo de ser frente al enemigo, perdiéndose así de vista el motivo que provocó el conflicto. La descripción que hace E. –W. Böckenförde de la concepción de lo político en Schmitt puede aclarar este punto[50]:

47. C. SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, p. 37. *El concepto de lo político*, p. 67.

48. *Ibidem*, pp. 38-39. También dice en "Weiterentwicklung des totalen Staats in Deutschland", en *Verfassungsrechtliche Aufsätze*, p. 359: "Según esas experiencias con la total 'no-política', el conocimiento debería darse cuenta de que todos los problemas son potencialmente problemas políticos". En realidad lo único que se precisa para que pueda surgir un conflicto político es un espacio común –no importa cual sea éste– y distintas posiciones en ese espacio.

Por la separación de esferas de la vida, a las que hemos hecho alusión en el texto, se le ha tachado a Schmitt de liberal. En este sentido se expresa H. SCHELSKY en "Der 'Begriff des Politischen' und die politische Erfahrung der Gegenwart", pp. 322-323.

49. Del mismo modo lo reconoce J. FREUND en *L'essence de la politique*, p. 539. Anota Schmitt como ejemplo en este punto la dialéctica de Hegel. En concreto la forma de la conversión de la cantidad en cualidad. Esta forma de argumentar tiene sentido político porque expresa el hecho de que en cualquier ámbito de la vida humana, puede tener lugar un cambio de cualidad. Por este cambio una situación puede llegar a ser política: "su dialéctica del pensamiento concreto es también específicamente política". C. SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, p. 62.

50. Citamos a Böckenförde de modo sobresaliente porque es uno de los intérpretes autorizados por el mismo Schmitt.

> "Lo político no tiene un objeto material limitable, representa más bien un campo de relaciones público entre personas y grupos de personas, el cual puede ser caracterizado por un determinado grado de intensidad de asociación o disociación que puede llegar hasta la distinción amigo-enemigo, y cuyo material puede ser tomado de todos los ámbitos o materias de la vida humana"[51].
>
> "Política dentro del Estado –asimismo lo ha indicado Carl Schmitt (*Der Begriff des Politischen*, p. 30)– es algo distinto a política exterior, sólo política en un *sentido secundario*. Es en sentido clásico policía, cuidado y arreglo para el buen orden de la comunidad, la cual política no pasa por encima o no se salta el marco pacificado y la unidad"[52].

Hay que tener en cuenta a la hora de hacer frente a una situación política que no todas las esferas de la vida son iguales, unas son más profundas que otras. El que así sea, depende de que hagan más o menos directamente referencia al núcleo de la existencia humana. En las esferas más profundas, la agrupación en amigos y enemigos es peculiarmente intensa. Este es el caso, por ejemplo, de las guerras de religión. Un litigio en el terreno religioso es más peligroso que en cualquier otro terreno. Si surge en él un conflicto es porque lo religioso constituye un elemento principal de la vida de los hombres. Ahora bien, cuando lo religioso es principal, por su propia esencia, lo es de modo radical[53]. Si el terreno de lucha se planteara siempre en este campo, la religión pasaría a ser política. Esto sería, en opinión de Schmitt un monopolio monstruoso[54]. Cuando Schmitt habla en *La era de las neutralizaciones y las despolitizaciones* de la neutralización y despolitización de la vida[55], implícitamente se refiere a este punto. Si todos esos ámbitos fuesen iguales, no se podría calificar al proceso de neutralización ni de secularización. La serie: teología-metafísica-moral-economía como una serie progresiva de neutralización, está indicando que la teología es más radical, más fundamental que la metafísica y ésta que la

51. E.–W. BÖCKENFÖRDE, "Der Begriff des Politischen als Schlüssel zum staatsrechtlichen Werk Carl Schmitts", pp. 284-285.

52. *Ibidem*, p. 285.

53. C. SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, p. 30 de la redacción del 33: "(...) su guerra santa y sus cruzadas son acciones que pueden aludir a la distinción amigo-enemigo de una forma particularmente auténtica y profunda".

54. C. SCHMITT, *Cattolicesimo romano e forma politica*, p. 54

55. C. SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, p. 88.

moral y así sucesivamente. Que sea más radical quiere decir que la posición adoptada respecto a cualquier tema en ese terreno no es indiferente, sino máximamente significativa para la existencia humana y afecta a las demás esferas de la vida de un modo intenso, por tanto, que para cualquier cuestión, entre el sí y el no, no hay término medio. El conflicto político es, en consecuencia, más cruel en ese terreno que en los demás. Para una época eminentemente económica, por ser una época muy superficial, el conflicto político tiende a desaparecer, la sociedad se despolitiza.

Una interpretación posible de esta teoría es considerarla como una defensa de la "politización total"de la sociedad[56]. Si en potencia todo es político, entonces lo social queda conmensurado con lo político. Sin embargo, ese es un razonamiento muy forzado que hay que matizar. Es posible la politización de cualquier región de la vida humana porque en cualquiera de ellas *puede* tener lugar un conflicto que suponga una agrupación en amigos y enemigos. "Puede tener lugar", hemos subrayado, no tiene necesariamente que suceder ni sucede en todas las regiones de la vida al mismo tiempo; la politización no es total.

2.1. *Características del criterio de lo político*

A continuación se enunciarán, a modo de resumen, las características fundamentales de la distinción específicamente política.

a. En primer lugar, la distinción amigo-enemigo es la distinción específicamente política, a la cual han de reconducirse todas las acciones y motivos políticos[57].

b. Como categoría política fundamental designa un modo de ser del entramado social, el propiamente político. Se trata de la caracterización de la forma de una relación en sociedad.

56. Lo que Schmitt considera como politización total real es el Estado liberal. El cual, a fuerza de pretender eliminar el Estado, convierte a la sociedad misma en Estado, con lo que cualquier actividad de los hombres pasa a ser política. Cfr. *Der Begriff des Politischen*, p. 24. Ver también "Die Wendung zum totalen Staat", pp. 147-157.

57. C. SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, p. 26.

c. Es autónoma, no porque pretenda ser independiente de los demás ámbitos de la vida humana, sino porque designa un modo de ser constitutivo de lo humano irreductible a los demás[58].

d. Caracteriza el grado de intensidad de una unión o una separación[59]. Es una distinción formal, es decir, denota una estructura que comprende (caen bajo su forma) una red de posibles antítesis sin nombrarlas propiamente[60].

e. No designa una situación necesaria sino posible. No significa que un pueblo tenga que ser eternamente amigo o enemigo de otro o que una cierta neutralidad o una decisión política acertada que evite el conflicto en un momento determinado no sean posibles[61]. Significa que cualquier agrupamiento humano ha de advertir la posibilidad de tal distinción[62]. Es el carácter de no normalidad de la agrupación amigos-enemigos lo que justifica que no se pueda hablar de una politización total. El caso de conflicto se presenta por excepción y exige una decisión que acabe con esa situación.

f. Los términos amigo y enemigo no son símbolos o alegorías sino que tienen un referente concreto en la realidad, a saber: la medida de la intensidad de una unión o una separación entre personas, es decir, de una relación existencial[63].

> "Los conceptos amigo y enemigo deben tomarse aquí en su sentido concreto y existencial, no como metáforas o símbolos; tampoco se los debe mezclar o debilitar en nombre de ideas económicas, morales o de cualquier otro tipo; pero sobre todo no se les debe reducir a una instancia psicológica privada e individualista, tomándolos como expresión de sentimientos o ten-

58. *Ibidem*, p. 27.

59. *Ibidem*.

60. Ver al respecto, R. KOSELLECK, *Futuro Pasado*, p. 249.

61. C. SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, p. 35.

62. No se trata de imponer siempre un *Entweder-Oder*, sino de tomar conciencia de que existen distintos modos de ser que pueden entrar en conflicto. Así lo expresa M. SCHMITZ en *Die Freund-Feind Theorie Carl Schmitts. Entwurf und Entfaltung*, p. 151.

63. Del mismo modo afirma H. Hefele en "Zum Problem des Politischen", p. 203: "Los conceptos amigo-enemigo no deben ser entendidos de un modo metafórico, sino de un modo concreto".

> dencias privadas. No se trata ni de una oposición normativa ni de una distinción ‘puramente espiritual’“[64].

g. La definición de lo político excluye el término *humanidad*, precisamente porque ese término niega implícitamente la diferencia entre los hombres. En la *humanidad* no aparece la diferencia amigo-enemigos.

> “El concepto de la humanidad excluye el del enemigo, pues ni siquiera el enemigo deja de ser hombre, de modo que no hay aquí ninguna distinción específica”[65].

Sin embargo, hasta en este concepto que pretende ser neutral, se muestra la posibilidad de agrupación en amigos y enemigos. Incluso existe la posibilidad de declarar una guerra en nombre de la humanidad[66]. En este caso el enemigo se considera inhumano, es decir, enemigo no sólo político sino también moral. Si se introduce el concepto de crimen contra la humanidad, entonces, si se quiere ser coherente, es preciso universalizarlo. La diferencia entre un crimen contra la humanidad y otro que no lo es, es cuantitativa. Si no, ¿qué criterio de distinción se podría tomar? No ya sólo matar una persona es un crimen contra la humanidad, sino que, al criminalizar la guerra, se introduce el concepto de criminal contra la humanidad, pero ese concepto hace imposible el derecho penal porque o todos los crímenes son contra la humanidad o ninguno. En opinión de Schmitt, todos los conceptos que eliminan las diferencias son en último término armas políticas para quien las sabe utilizar, para quien sí sabe lo que es el enemigo. Así ocurre, por ejemplo, con conceptos hoy muy al uso: humanidad, paz, justicia, civilización y progreso.

> “Conocemos incluso la ley secreta de ese vocabulario, y sabemos que hoy día la guerra más aterradora sólo se realiza en nombre de la paz, la

64. C. SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, p. 28. *El concepto de lo político*, p. 58. La distinción amigo-enemigo, por esa ausencia de normatividad y normalidad ha sido tachada de poseer un elemento irracional. Así, por ejemplo, se puede leer en H. LAUFER, *Das Kriterium politischen Handelns*, p. 17.

65. C. SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, pp. 54-55. *El concepto de lo político*, p. 83.

66. *Ibidem*, p. 55.

> opresión más terrible sólo en nombre de la libertad, y la inhumanidad más atroz sólo en nombre de la humanidad"[67].

Con la renuncia al concepto de humanidad como concepto político renuncia Schmitt al concepto de enemigo absoluto, como se verá.

h. Nos encontramos frente a la distinción más intensa, porque es la más existencial.

> "Aquí se concreta la afirmación cartesiana: 'Pienso, luego existo', y toma un aspecto existencial hasta que finalmente se clarifica en una declaración medida por la situación: pienso, luego tengo enemigos; tengo enemigos, luego existo"[68].

En este punto es preciso dilucidar qué significa existencial para Schmitt. El amigo, dice en una ocasión, es el de "igual modo de ser"[69]. El enemigo el de otro modo de ser, el existencialmente otro[70]. Existencial, por tanto, quiere decir primariamente modo de ser y, en el caso extremo, mantenimiento en la vida física. Schmitt no dice más[71]. Sin embargo, se puede entender que al hablar de "modo de ser" presupone una pluralidad de modos de ser. Es decir, existen muchas formas de aparición de la vida en sociedad de los hombres. La posibilidad de esa diferencia de formas atañe al vivir de una sociedad en la historia. En ese sentido el criterio de lo político se deja determinar por la historia. Lo que enfrenta a un grupo humano con otro no es aquello común a todo grupo humano sino lo que cada uno tiene de específico y diferencial respecto del otro, lo que ha ido creando en su propia historia. Ahora bien, un grupo toma conciencia de su dife-

67. *Ibidem*, p. 94. *El concepto de lo político*, p. 121.

68. C. SCHMITT, "Die andere Hegel-Linie. Hans Freyer zum 70 Geburtstag", en *Christ und Welt*, 25. Juli. 1957, p. 2. Esta fórmula cartesiana será transformada por Schmitt con diferentes contenidos. En una nota manuscrita entre diversos apuntes acerca del nomos escribe: "Pienso luego poseo, poseo luego existo". *Nachlaß* RW-265-K. 61, Mt. 9, n. 2. No son afirmaciones totalmente independientes como veremos en el apartado e. del siguiente punto.

69. "Gleichgeartete und Verbündete" (semejante y aliado). C. SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, p. 8 de la edición del 33.

70. "Andersgeartete" (diferente). *Ibidem*, p. 8 de la edición del 33. Este término tiene aún en la actualidad ciertas connotaciones nacional-socialistas y fue utilizado por Carl Schmitt en esa época contra el espíritu judío, el cual aparece como "artfremdes Geist" (un espíritu extraño), Sp. 1193.

71. La misma observación hace K. Löwith en "Politischer Dezisionismus", p. 32.

rencia respecto a otro sólo cuando se mide con él, es decir, en el conflicto[72].

Por tanto, la posibilidad de la distinción de la que venimos hablando es la posibilidad de una diferencia existencial, no esencial. El otro, el enemigo, es existencialmente otro pero no esencialmente otro. Si esencialmente fuera otro no se plantearía el conflicto con él. Ahora bien, la enemistad existencial no es una enemistad sin contenido. Sin él tampoco habría diferencia existencial, pues no habría medio para la diferenciación[73]. La clave para la interpretación del "modo de ser", de la diferencia existencial, la da Schmitt en el siguiente párrafo de *El concepto de lo político*:

> "Reconocemos el pluralismo de la vida espiritual y sabemos que el centro de gravedad de la existencia humana no puede ser un dominio neutral, y que es incorrecto querer resolver un problema político mediante la antítesis entre mecánico y orgánico, entre muerte y vida. Una vida que no tenga frente a sí más que la muerte, ya no es vida, no es sino impotencia e inanidad. Quien no conoce ya otro enemigo que la muerte, ni contempla en su enemigo otra cosa que una mecánica vacía, está más cerca de la muerte que de la vida, y la cómoda antítesis de orgánico y mecánico es en sí misma crudo mecanicismo. Una agrupación que vea de su lado sólo espíritu y vida, y del otro sólo muerte y mecánica, no significa ni más ni menos que la renuncia a la lucha, y no posee otro valor que el de una queja romántica. Pues la vida no lucha con la muerte, ni el espíritu con la falta de él. El espíritu lucha contra el espíritu, la vida contra la vida, y es de la fuerza de un saber íntegro de donde nace el orden de las cosas humanas. *Ab integro nascitur ordo*"[74].

72. C. SCHMITT, "Von der TV-Demokratie. Die Aggressivität des Fortschritts": "Un pueblo puede ser idéntico consigo mismo, cuando tiene un enemigo de un modo claro. Donde existen claras distinciones entre amigo y enemigo, como hoy en el cercano oriente, la identidad es sin más clara".

73. H. KUHN interpreta la enemistad como irracionalidad, vacío de contenido, en: "Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen", p. 195: "También el individuo existente de Schmitt tiene como contenido: nada. Mientras el proceso o la neutralización de las esferas espirituales (...) no haya acabado, no puede haber una existencia o una unidad existencial ni ninguna relación de enemistad en el sentido de Schmitt. En las esferas del espíritu uno tiene contenidos en los cuales vive, que puede defender o por los cuales puede luchar".

74. C. SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, pp. 94-95. *El concepto de lo político*, 121. H. Kuhn, según la interpretación de la enemistad que en la nota anterior hemos referido, no puede entender este párrafo. Así aparece en el estudio citado "Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen", p. 195: "Al final del libro se lee: 'es de la fuerza de un saber íntegro de donde el orden de las cosas humanas'. 'Ab integro nascitur ordo'. Pero el individuo existente, que lleva en sí esa distinción es

Pero además esa lucha es la más existencial porque se hace poniendo en juego la existencia de modo total. Hemos dicho que cualquier esfera de la vida de los hombres puede llegar a ser política. Pero al tiempo, se puede decir que una decisión política atañe a toda la esfera de la vida en sociedad. Hasta el punto de que, para el caso más extremo, la guerra, una decisión política determina que unos hombres den su vida en defensa de otros[75].

i. El criterio de lo político es hallado de forma inductiva, con base en la observación histórica y argumentando a partir de ella. Sin embargo, para afirmar su legitimidad no basta con la comprobación empírica sino que se precisa de alguna fundamentación. Aparecen en los escritos de Schmitt tres modos de fundamentación: 1. el dogma del pecado original, 2. la escatología, el dogma del fin de la historia y de la venida del Anticristo[76] y 3. la cristología. Quizás sea la segunda la que más directamente ha operado en la teoría política schmittiana. El Anticristo es el enemigo absoluto. Su fuerza está siempre presente en la historia y el único modo de detenerla es que la distinción amigo-enemigo esté despierta[77].

j. La distinción amigo-enemigo está orientada al caso extremo, a una situación límite. Una enemistad no se explicita continuamente sino sólo en casos excepcionales. La distinción amigo-enemigo es una distinción en el límite, en tanto que está orientada al caso límite, la guerra[78]. La esfera de lo político sólo es pensable en Schmitt desde la excepción.

'per definitionem' incapaz de integrarse en un orden". Kuhn interpreta el pensamiento de Schmitt como contradictorio; más bien parece que algo falla en su interpretación.

75. En este sentido dice L. Strauss que la política es "fundamental". Ver H. MEIER, *Carl Schmitt, Leo Strauss und 'Der Begriff des Politischen'*, p. 105. A mi me parece más apropiado el término "condicionante".

76. Esta argumentación aparece también en la investigación de H. MAIER, *Carl Schmitt und Leo Strauss und der Begriff des Politischen. Zu einem Dialog unter Abwesenden*, p. 64: "A la urgencia de la decisión entre Dios y Satán en lo teológico 'correponde' la inseparabilidad de la decisión entre amigo y enemigo en la esfera política".

77. C. SCHMITT, *Theodor Däublers: "Nordlicht". Drei Studien über die Elemente, den Geist und die Aktualität des Werkes*, p. 63 y pp. 65-66. *Ex Captivitate Salus*, pp. 35 y 36. *Diálogo sobre el poder y el acceso al poderoso*, p. 14. Y también en *Glossarium*, p. 30 y p. 63. En este último lugar aparece en la explicación una frase muy significativa: ¿Quién es hoy el Kat-echon? (...) Su lugar nunca ha estado desierto, si no ya no estaríamos disponibles". p. 63.

78. A este modo de formar los conceptos por su referencia al límite U. J. WENZEL lo califica en "Die Dissoziation und ihr Grund", p. 24 como: "El conocimiento que favorece teóricamente la posibilidad más extrema". Y hace una comparación de esa "orientación al caso límite" de Schmitt con la "Logik des Zerfalls" (lógica del desmoronamiento) de W. Benjamin. Por su lado P. Pasquino en "Bemerkungen zum 'Kriterium des Politischen' bei Carl Schmitt", p. 393, señala cómo

2.2. *Coordenadas filosófico-antropológicas en las que se mueve la distinción amigo-enemigo*

En este punto se explicitarán los presupuestos que están ocultos tras esa definición de lo político que acabamos de analizar. Ya en ellos aparece la clave teológica y antropológica[79] desde la que el pensamiento schmittiano se hace totalmente coherente.

a. Presupuesto de la naturaleza caída como fundamento de la problematicidad del hombre[80]. Es un presupuesto tomado de la teología católica. La naturaleza del hombre está caída, pero no definitivamente corrupta[81]. Por eso no es del todo acertado calificar la antropología schmittiana de pesimista[82]. Este punto lo ampliaremos más adelante al hablar del enemigo.

este modo de formación de los conceptos es una característica de muchos autores de los años 20, entre los que se cuentan Max Weber, W. Benjamin y Siegfried Kracauer. Cfr. W. Benjamin, *Der Ursprung des deutschen Trauerspiels* (1925) en *Schriften*, Bd. I, 1, hrg. von R. Tiedemann und H. Schweppenhäuser, 1974, p. 238. Odo Marquard, haciendo referencia a la misma idea, incluye el concepto de soberano de Schmitt en lo que llama "Grenzbegriff" porque está orientado al caso extremo. Define el *Grenzbegriff* en *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Sp. 871, del siguiente modo: "Concepto límite es un concepto de algo que ha de hacerse conocido y válido al conocimiento humano y debe ser pensado para ese fin negativo". Esta explicación abre una nueva perspectiva del concepto de lo político en el plano gnoseológico. El hecho de que la situación política esté orientada a la excepción supone que el conocimiento humano no pueda dar totalmente razón de ella y, por tanto, que no la pueda ni explicar por completo, ni predecir.

79. Cfr. A. DEMANDT, "Staatsform und Feindbild bei Carl Schmitt" p. 29.

80. Afirma Leo Strauss refiriéndose a este punto en Schmitt: "La afirmación de lo político no es otra cosa que la afirmación de lo moral". Cfr. "Anmerkungen zu Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen", p. 115-119. Ciertamente Schmitt tiene reparo ante las argumentaciones morales en relación con lo político. Cfr. C. SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, p. 64.

81. Esta tesis se encuentra en la tradición católica de pensamiento político. Pero también en la propia tradición de C. Schmitt. Es un punto fundamental en los escritos de K. Weiss, a quien como ya se dijo, Schmitt admiraba profundamente. Describe J. Pieper la postura de Weiss en este punto en "Der Dichter Konrad Weiss (1880-1940)" p. 66: "Esto me parece ser la piedra angular del pensamiento histórico de Weiss: que los conceptos históricos, en la medida que están saciados y redondos, no pueden tener existencia cristiana y tampoco pueden ser reconocidos como adecuados a la existencia de la realidad histórica, los cuales no son conceptos satisfechos, sino hambrientos e imperfectos, no redondos y lisos, sino divididos en sí mismos".

Esta misma idea aparece en el antropólogo contemporáneo de Schmitt del que toma el concepto "Abstandnahme" (toma de distancia), H. Plessner. Ver al respecto, R. KRAMME, "Helmuth Plessner und Carl Schmitt, Eine historische Fallstudie zum Verhältnis von Anthropologie und Politik in der deutschen Philosophie der zwanziger Jahre", p. 157, y por supuesto aparece en el tan por su parte admirado Donoso Cortés.

82. Cfr. M. SCHMITZ, *Die Freund-Feind-Theorie Carl Schmitts. Entwurf und Entfaltung*, p. 152.

b. Presupuesto del hombre como ser libre. Apenas habla Schmitt de la libertad humana. Se refiere a ella en una alusión a H. Plessner, para el cual, en palabras de Schmitt:

> "(...) la característica primaria del hombre reside en que es un ser que se distancia (*Abstandnehmendes Wesen*), y que en su esencia permanece indeterminado, inescrutable y 'cuestión abierta'"[83].

Su postura siempre aparece enfrentada a la concepción de la libertad burguesa e individualista. Sin embargo, aunque no suscriba el liberalismo, el concepto de lo político aquí esbozado no es determinista, presupone la libertad[84]. En un mundo sin política, es decir, sin la posibilidad de un enfrentamiento amigo-enemigo, todo marcharía por sí mismo. Y entonces, "¿para qué sería (el hombre) libre?"[85]. La consideración de la posibilidad de la enemistad presupone un concepto del hombre como ser libre, problemático. El hombre no está determinado, siempre tiene la posibilidad de decidir en cualquier dirección y, por tanto, porque el hombre tiene una naturaleza caída, esa problematicidad se puede volver peligrosa[86]. Con esta tesis cambia Schmitt la vieja frase de Hobbes, el hombre es un lobo para el hombre, por otra, el hombre es un hombre para el hombre. Todo depende de su decisión de ser hombre[87]. Sin embargo, mientras el hombre siga siendo un ser problemático nada más se puede afirmar.

c. La distinción amigo-enemigo es propia del espíritu humano. La verdadera amistad y enemistad sólo son posibles entre los hombres.

83. C. SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, p. 60. Cita Schmitt un texto de la obra de PLESSNER, *Macht und Menschlicher Natur*. Cfr. también otra de sus obras, *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, Berlin, 1975, p. 291. Respecto a la relación entre ambos pensadores R. KRAMME en su estudio *Helmuth Plessner und Carl Schmitt. Eine historische Fallstudie zum Verhältnis von Anthropologie und Politik in der deutschen Philosophie der zwanziger Jahre*, p. 17, mantiene la tesis de que Schmitt necesitaba para fundar su teoría una antropología como la de Plessner.

84. En este sentido se pronuncia también A. ADAM en *Rekonstruktion des Politischen: Carl Schmitt und die Krise der Staatlichkeit*, 1912-1933, p. 59.

85. C. SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, p. 58.

86. *Ibidem*, p. 59.

87. C. SCHMITT, "Diálogo sobre el poder y el acceso al poderoso", p. 20.

> “La distinción política es más profunda que todos los conflictos que se puedan dar en el reino animal en el mismo grado en que los hombres como seres espirituales se elevan por encima de los animales”[88].

Nada tiene que ver la enemistad con la criminalidad o la brutalidad, sino más bien con la condición humana. En primer lugar, hay enemistad porque la vida humana está abierta a la trascendencia, no se disuelve en la neutralidad propia de la vida natural[89]. En segundo lugar, hay enemistad porque el espíritu humano tiene carácter dialógico, es decir, necesita de la relación con el otro para constituirse[90]. En tanto que lo necesita no le es indiferente y establece con él una relación que puede tomar distintas formas según la materia sobre la que se establece. La forma específicamente política de esa relación es la de amistad-enemistad[91].

d. Una enemistad supone una amistad. Se lucha contra un grupo humano, contra un pueblo que tiene otro modo de ser, pero en favor de aquellos que forman parte del propio pueblo:

> “La esencia de lo político no es la enemistad como tal, sino la distinción de amigo y enemigo, y supone la existencia de los dos: amigo y enemigo”[92].

88. C. SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, p. 42 redacción del 33. La misma idea aparece en *Land und Meer*, pp. 13-15.

89. C. SCHMITT, “La tensión planetaria entre Oriente y Occidente”, p. 12. Cuando habla aquí de natural se está refiriendo a lo natural tal y como lo entiende el naturalismo y no la filosofía antigua. Ese es el concepto de natural con el que lucha Schmitt y no otro. Esto se muestra con claridad en los *Schattenrisse*.

90. C. SCHMITT, “La visibilità della Chiesa”, p. 76.

91. También este punto se puede aclarar desde la antropología de H. Plessner. Cfr. *Macht und Menschlicher Natur*, p. 324.

92. C. SCHMITT, *Teoría del Partisano*, p. 125. Esto ocurre también incluso para el caso del partisano que está fuera de la guerra formalizada. Para este caso es fundamental comprender la figura del “tercero interesado”. Es este último quien establece la relación con lo regular y esto es imprescindible para el partisano si quiere permanecer en el marco de lo político. El tercero interesado está del lado del partisano. Ese “estar al lado” tiene el sentido de una amistad política que equivale a un reconocimiento político aunque no público. El partisano tiene un enemigo verdadero, pero no absoluto.

La pregunta por el verdadero enemigo es también una pregunta por la verdadera amistad, por el modo de ser que se defiende en el conflicto, es decir, por el motivo que lo ha provocado.

> "En cada guerra de dos frentes surge la cuestión de quién será el verdadero enemigo. ¿No es síntoma de escisión interior el tener más de un verdadero enemigo? El enemigo es nuestra propia pregunta como persona. Si la propia persona está determinada sin equívoco, ¿de dónde viene la duplicidad de enemigos? Enemigo no es algo que tiene que ser eliminado por cualquier razón y aniquilado por su falta de valor. El enemigo está a mi propio nivel. Por esta razón tengo que luchar con él, para encontrar la propia medida, los propios límites y la propia personalidad"[93].

Hay un lugar en el que Schmitt incluso, cargando el peso de este lado, define lo político de modo positivo, sin mencionar al enemigo, aunque quede supuesto:

> "Exactamente lo político designa sólo el grado de intensidad de una unidad"[94].

e. La distinción amigo-enemigo pertenece al *nomos*. Incluso se podría decir que la tierra misma da la pauta de tal distinción porque en ella ve el hombre la lucha entre dos modos naturales de ser: la tierra y el mar. En la medida en que el espacio interviene en la configuración del espíritu humano –como dijimos al hablar del *nomos*–, se puede decir que hay pueblos como Inglaterra que han sido configurados por el mar y otros que, por contra, son absolutamente continentales[95]. No se quiere decir con esta afirmación que la amistad y la enemistad estén absolutamente determinadas por el espacio, pero sí que, en el primer momento de la formación

93. *Ibidem*, p. 95. También en el *Glossarium*, p. 213: "'El enemigo es la figura que cuestiona la propia. El nos acosará o le acosaremos hasta el último fin' (*Sang an Palermo*). ¿Qué significan y de dónde vienen esos versos? Una pregunta de prueba de inteligencia a cada lector de mi pequeño escrito: Concepto de lo Político. Quien no pueda responder a la pregunta desde su propio espíritu y saber, debería abstenerse de dialogar sobre el difícil tema de ese pequeño escrito".

94. C. SCHMITT, "Staatsethik und pluralistischer Staat", p. 36.

95. C. SCHMITT, *Tierra y Mar*, pp. 16 y sig.

de un pueblo, las condiciones del espacio y del habitar influyen de modo decisivo en la configuración del enemigo. Lo diremos con H. W. Schmidt:

> "Una asociación o disociación comprende, así es la tesis, el medio que la posibilita: primariamente, el espacio de la tierra. Amigo es aquel con el que juntamente se asienta en la tierra, se trabaja, se desarrolla el mundo de la vida y se disfruta"[96].

En momentos posteriores de la historia de un pueblo esa mediación del espacio queda olvidada. Sin embargo, se precisa de un medio, la percepción de un algo en común sobre lo que esa asociación o disociación se pueda dar. Y ese algo es un espacio común, un *nomos*, como quiera que éste sea, económico, religioso, técnico, etc. Así sigue el comentador citado:

> "Del entrelazado del medio fundamental del espacio terrestre con los medios espirituales de una cultura nacional y la tendencia al desarrollo de la técnica resultan las asociaciones y disociaciones en las agrupaciones políticas de Estados y pueblos. Un enemigo sin un medio en común (...) no provoca un caso de conflicto"[97].

La distinción amigo-enemigo pertenece al orden concreto de la vida humana, del habitar.

2.3. *El enemigo*

Llegados a este punto habría que justificar por qué Schmitt habla del enemigo y no del amigo. Dedica, efectivamente, algunas páginas –no muchas– a especificar quien es enemigo. Sin embargo, quién es el amigo ha

96. H. W. SCHMIDT, "Vom Geistesgrund und der Feindschaft im Begriff des Politischen bei Carl Schmitt", p. 652.

97. *Ibidem*, p. 653.

de deducirse de ahí como contrapunto[98]. El contrapunto del enemigo político es la unidad política. Ese es "el amigo" de la distinción. Ahora bien, ¿está justificado este modo de proceder? Una vez que se ha definido la política desde el caso extremo, el modo de proceder no puede ser otro. También la amistad se define desde su límite, desde la excepción, desde la enemistad. Amigo es todo aquel que no es enemigo, es decir, es aquel frente al cual no hay peligro para la propia existencia política.

La cuestión del enemigo es ineludible para cualquier filosofía política. Quizá sería preferible omitirla por razones de índole educativa o práctica, hacer como si no hubiera enemigos. Interesa, sin embargo, la realidad tal como es[99]. El axioma del que hay que partir es: existe la *posibilidad real de una enemistad.* La tendencia a eliminar esta idea es consecuencia de que los hombres, en general, prefieren la seguridad a la certeza y prefieren ocultar la realidad tras palabras abstractas como paz, derecho, universalismo, etc.[100]. Todo lo que no sea esto viene adjetivado de intento diabólico. Así Maquiavelo es considerado en ese contexto como el mal hecho realidad política, como el mismo diablo tratando de asuntos políticos. Sin embargo, si Maquiavelo hubiera querido ser verdaderamente maquiavélico hubiera escrito un libro "lleno de bonitas sentencias sobre la bondad del hombre y del príncipe"[101]. En resumen, la creciente tendencia a eliminar el concepto de enemigo es un engaño o una cobardía puesto que de momento nunca se ha tenido en la historia la experiencia de una paz mundial duradera:

> "Yo no sé si semejante Estado de la humanidad y del mundo se producirá alguna vez ni cuándo. De momento no lo hay. Y sería una ficción poco

98. Así ha sido casi siempre interpretado: cfr. L. STRAUSS en *Anmerkungen zu Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen*, en H. MEIER, *Carl Schmitt, Leo Strauss und Der Begriff des Politischen*, p. 104. P. P. PORTINARO, *La crisi dello 'jus publicum europaeum. Saggio su Carl Schmitt*, habla de "l'ostilità come concetto primario", p. 249. O. BRUNNER, *Land und Herrschaft*, p. 2.

99. C. SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, p. 9 en la redacción del 33: "(...) uno podría encontrar justo y útil el callar sobre estas cuestiones incómodas por motivos de educación o tácticos y hacer así como si no hubiera ya enemigos. Nada de esto entra aquí en cuestión. Aquí no se trata de ficciones ni normatividades, sino de la realidad existente y de la posibilidad real de esa distinción".

100. C. SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, p. 65.

101. *Ibidem*, p. 68.

> honrada darlo por existente, y una equivocación que se desharía por sí sola"[102].

Con esta afirmación parece que su teoría queda pendiente de confirmación. Habría que esperar al momento del final del mundo para saber si ésta es válida. Sin embargo, como veremos más adelante, Schmitt proporciona un argumento teológico definitivo para mostrar que nunca tendrá lugar un mundo pacificado.

El enemigo existe. Ahora bien, ¿quién es el enemigo? Para empezar hace un análisis filológico-histórico muy breve[103], que nos puede servir como primera aproximación, de lo que significa la palabra enemigo: En alemán, en su sentido originario, enemistad significaba lo mismo que hostilidad. Enemigo es aquel contra el que se ha levantado una querella o contra quien se tiene hostilidad. Con el tiempo se fueron desarrollando nuevas formas de hostilidad que llevaron a un cambio en el concepto de enemistad y, en consecuencia a la pérdida del sentido agonal que tenía. En otras lenguas el enemigo es solamente considerado de modo negativo como el no-amigo. Así queda representado en las mismas palabras: *amicus-inimicus, ami-ennemi*, *amico-nemico, prijatelj-neprijatelj*. Con ello, en las lenguas románicas sobre todo, la idea de *hostis* se debilita. En inglés la palabra *enemy* ha suprimido el uso de origen germano *foe* que originariamente significaba adversario en la lucha mortal. Con esta supresión se ha debilitado también la idea de enemigo. Sin embargo, a pesar del debilitamiento de los términos, aún se pueden diferenciar tres tipos de enemistad, a saber: convencional, real y absoluta[104].

102. *Ibidem*, p. 54. *El concepto de lo político*, p. 83. Este "yo no sé" escrito en el trabajo de Schmitt es otro de los puntos conflictivos repetidos en las críticas. Parece que en esta descripción no queda a Schmitt más salida que sujetarse a un positivismo, lo cual hace su posición máximamente vulnerable, puesto que queda carente de todo fundamento. Si, en el futuro, fuese posible un mundo pacificado, su teoría quedaría invalidada. El "weiß ich nicht" parece que deja esa posibilidad abierta. Sin embargo, pensar así sólo es posible si no se ha leído el capítulo 7 de la misma obra. Ahí fundamenta Schmitt el porqué esa situación no llegará nunca. De modo que esa expresión "weiß ich nicht" es irónica.

Inciden en la crítica en el sentido mencionado: L. STRAUSS (*Anmerkungen zu Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen*, pp. 113-114), quien se pregunta: Si la política se ve amenazada, por qué la afirma Schmitt, qué motivos tiene para hacerlo. También H. KUHN, en C. SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, p. 193.

103. C. SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, Corolario nº 2, pp. 104 y sig.

104. C. SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, p. 17.

El enemigo político se diferencia del convencional y del absoluto, en que él es el enemigo real. No es el moralmente malo, el estéticamente feo, o el competidor económico con el que quizás puede ser ventajoso hacer tratos. Quizás sea a éstos a quienes podemos incluir en el grupo de los enemigos convencionales. El enemigo político no es tampoco un enemigo absoluto, es decir, no niega esencialmente al otro, no le tacha de in-humano y, por tanto, no supone una amenaza absoluta ni ha de ser aniquilado a cualquier precio[105]. El enemigo político es simplemente un otro, que es un extranjero:

> "La posibilidad de que existan relaciones específicamente políticas está en que no existen sólo amigos –los del mismo modo de ser (*Gleichgeartete*) y aliados– sino también enemigos. El enemigo es en un sentido existencial particularmente intenso un otro, un extraño, con el cual en un caso extremo son posibles conflictos existenciales"[106].

¿Qué significa ese "otro"? No un sujeto individual, sino una *totalidad de hombres que lucha por su existencia*. Enemigo político es solamente el enemigo público[107]. Privado es aquello que afecta a uno mismo paticular-

105. Es interesante a la hora de clarificar la diferencia entre el concepto de enemigo absoluto y el concepto de enemigo tal como aparece en el criterio schmittiano, la distinción de R. KOSELLECK entre conceptos contrarios simétricos y conceptos contrarios asimétricos. En la recopilación de estudios, *Futuro Pasado*, pp. 248-249, describe la relación de los conceptos contrarios asimétricos "ario-no ario" como sigue: "Lo que hizo de 'ario' un término político fue el campo conceptual que él negaba, en el que podía ser arrojado a voluntad cualquier oponente. El no ario es sólo la negación de la propia posición y, por ende, nada. Quién no es ario no puede derivarse ni del concepto de ario ni del de no ario. De este modo se había dibujado una figura negativa elástica, cuya coordinación estribaba sólo en el poder de que disponía aquel que tenía la fuerza para ocupar esa vacante lingüística o ese concepto ciego". El no ario es el ejemplo de una enemistad absoluta. Por el contrario, refiriéndose a la pareja schmittiana amigo-enemigo, dice: "Debido a su negación formal se trata aquí, por primera vez, de conceptos contrarios plenamente simétricos, dado que para amigo y enemigo existe una determinación de sí mismo o del enemigo que se puede aplicar por ambas partes en el sentido contrario". *Ibidem*, pp. 249-250. Este concepto de enemigo no es absoluto, no supone su negación.

106. C. SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, p. 8 de la redacción del 33. La traducción en este caso es nuestra, porque no existe traducción española de esta edición.

107. En este concepto de enemigo como "un otro" público, está implícita la idea de bien común, –clave para los clásicos en la definición de la política–. Schmitt no admitiría el término "bien común"; sin embargo, en su tesis se puede leer entre líneas lo siguiente: cuando un grupo se enfrenta con otro que, en su existencia anula la propia, está luchando por el bien del propio grupo. Hasta tal punto es inherente a la tesis schmittiana del enemigo este concepto de "bien común", que el enemigo privado no está justificado. Así se entiende que diga Schmitt que no hay ninguna razón

mente. Público es aquello o aquellos actos que afectan sobre todo al resto de la comunidad, al propio pueblo en su conjunto. Un enemigo público es aquel cuya enemistad no afecta a mi particularidad, es decir, a alguien en concreto, sino a la existencia del propio pueblo. Para señalar este matiz hace Schmitt la distinción entre *inimicus* y *hostis*[108]. Se apoya para hacerla en Platón y en el evangelio de San Mateo[109]. Refiere Platón[110] que sólo son verdaderas guerras aquellas que se libran entre helenos y bárbaros, es decir, entre enemigos naturales, las cuales tienen como fin la formación de un nuevo Estado. Sin embargo, no lo son las guerras entre helenos que luchan entre ellos mismos deshaciendo la unidad política. Por otro lado, los evangelios de San Mateo (5, 44) y de San Lucas (6, 27)[111] dicen: "*diligite inimicos vestros*", pero no dicen: "*diligite hostes vestros*". De este modo marca Schmitt la diferencia entre *hostis* e *inimicus*. Y la ejemplifica poniendo de manifiesto cómo en la lucha entre el cristianismo y el islam nunca ha pensado el primero que se deba, por amor a los sarracenos o a los turcos, entregarles Europa[112]. Solamente en la esfera personal tiene sentido el amor al enemigo. Por tanto el pasaje bíblico no afecta al conflicto político. No dice que los enemigos políticos de un pueblo deban ser tenidos por amigos políticos y ser defendidos contra el propio pueblo[113].

para declarar la guerra a un enemigo fuera de una situación política, es decir, fuera del enfrentamiento a muerte con un enemigo público y, por tanto, en favor de la propia comunidad (*Der Begriff des Politischen*, pp. 49-50). Se ha insinuado que Schmitt no admitiría esta asimilación de su postura a una teoría del bien común porque ésta última le parecía sospechosa. Es conocido su aforismo: "Wer 'bonum commune' sagt will betrügen". Cit. en J. PIEPER, *Noch wußte es niemand. Autobiographische Aufzeichnungen 1904-1945*, p. 197. También cit. en J. PIEPER, *Notizen*, p. 344.

108. En opinión de Leo Strauss en este punto principalmente se diferencia de Hobbes: "Según Schmitt los sujetos del estado de naturaleza no son individuos, sino totalidades(...)". L. STRAUSS, *Anmerkungen zu Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen*, p. 110.

109. No en vano se apoya Schmitt en el evangelio de San Mateo. Es como si quisiera dar una pista de que el criterio amigo-enemigo tiene un fundamento teológico. Así lo expresa B. NICHTWEIß a la luz de las relaciones de Schmitt con Peterson en su estudio, *Erik Peterson: Neue Sicht auf Leben und Werk*, p. 762.

110. Cit. en C. SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, p. 29.

111. Cit. en *Ibidem*, p. 29.

112. *Ibidem*, p. 29.

113. *Ibidem*, p. 30. En el mismo sentido, R. SPAEMANN, *Crítica de las Utopías Políticas*, 130: "El precepto cristiano del amor no prohíbe tener enemigos y luchar contra ellos. Prohibe odiarlos". K. LÖWITH en "Politischer Dezisionismus," p. 40, critica el uso schmittiano del pasaje evangélico: "Schmitt reduce de manera típicamente liberal (y en contradicción con su tesis en 'Catolicismo romano y forma política' [...]), la pretensión absoluta de la religión cristiana a una relativa privacidad". E. Peterson lo considera también de diferente modo a como lo hace Schmitt: "Seguramente el quería significar con ello no una enemistad inmanente entre unidades políticas, sino la enemistad religiosa y política que los gobernantes de este mundo tenían contra los cristianos y

Para la definición de lo que significa el *hostis* acude al *Forcellinis Lexicon totius Latinitatis III*, 320: "*Hostis is est cum quo publice bellum habemus (...) in quo ab inimico differt, qui est is, quoquum habemus privata odia. Distingui etiam sic possunt, ut inimicus sit qui nos odit; hostis qui oppugnat*".

El *hostis* supone una enemistad pública, existencial y formal. La enemistad pública nada tiene que ver con el odio privado por intereses particulares a alguien[114]. Por ser pública es también públicamente conocida. Es existencial[115] y puede provenir de los distintos campos de la vida del hombre en los que éste actúa y piensa[116]. Es una enemistad "formal" y, por tanto, se mantiene dentro de unos límites establecidos o consensuados. Por

que ante la excepcionalidad del modo de conducirse Cristo escatológicamente, toma una intensidad apocalíptica". Cit en B. NICHTWEIß, *Erik Peterson: Neue Sicht auf Leben und Werk*, p. 762.

114. No se trata ni de una enemistad privada ni total, es decir, no propone Schmitt una teoría de la desconfianza general. Así lo expresa en *Ex Captivitate Salus* hablando de M. Stirner, p. 93: "Como cada solipsista ve en el no-yo el enemigo. Así, el mundo entero se convierte en enemigo suyo, y él cree que el mundo debe caer en su trampa si le ofrece, sin compromiso el beso fraternal. (...). Me pregunto: ¿quién puede ser mi enemigo, y quién puede serlo de una manera tal que le reconozca como enemigo e incluso tenga que reconocer que él me considera enemigo? En el reconocimiento recíproco del reconocimiento está la grandeza del concepto".

115. Volvemos a incidir en este punto. Hay que tener en cuenta la distinción: materia (contenido)/ forma (modo de tener un contenido); o aquella simétrica, esencia/existencia. Hablaremos en los términos de esta última porque es a la que se refiere Schmitt al hablar de la existencialidad de la enemistad. ¿Qué quiere decir que la enemistad propia de lo político sea existencial? Se puede distinguir entre el ser y aquello que es. Lo primero pertenece al ámbito de la esencia y lo segundo al de la existencia. Lo que añade la existencia a la esencia es la relación respecto a otro. Pues bien, en una situación política, el que una enemistad sea existencial quiere decir que para que algún pueblo pueda ser calificado de enemigo, además de percibirse que ese pueblo tiene un determinado modo de ser (una determinación esencial), ha de mostrarse que tiene un particular modo de ser contrario al mío (una determinación existencial). Y esas determinaciones no se refieren a individuos sino a pueblos, a grupos humanos. El particular modo de ser que se manifiesta respecto a mí como un existente diferente del propio, no es un "vacío de esencia". El que Schmitt lo deje sin determinar no quiere decir que sea una nada o un contenido irracional o "puramente" existencial.

Como se mencionó anteriormente, el concepto de enemigo es considerado, en la terminología de R. Koselleck, un concepto contrario simétrico. En esa adjetivación del concepto está implícitamente considerada la naturaleza relativa a la que acabamos de aludir. Por eso, nos sirve en este punto la descripción que hace en *Futuro Pasado*, p. 206: "Pero un 'grupo nosotros' sólo puede convertirse en una unidad de acción eficaz políticamente mediante conceptos que contienen en sí mismos algo más que una simple descripción o denotación. Una unidad social o política de acción se constituye sólo mediante conceptos en virtud de los cuales se delimita y excluye a otras, es decir, en virtud de los cuales se determina a sí misma".

116. Cita en este punto a Hegel subrayando la claridad de su definición de enemigo que los filósofos contemporáneos han procurado evitar. Para Hegel el enemigo, es la "diferencia ética" –en el sentido de eticidad no de moralidad, es decir en el sentido de vida absoluta de un pueblo–. Cfr. *Ibidem*, p. 62.

ser una enemistad determinada y conocida es posible desarrollar una medida para ella de modo que quede limitada y contenida. El enemigo lo es relativamente, no absolutamente.

Paradójicamente sucede que, cuando se intenta borrar la idea de enemigo del vocabulario y, por tanto, ocultar su realidad, es cuando surge con fuerza la posibilidad de una enemistad absoluta. Con la neutralización de la idea del enemigo se llega a su criminalización[117]:

> "Sólo la negación de la enemistad verdadera abre paso a la enemistad absoluta"[118].

Si se declara de antemano que no existe el enemigo, no se experimentará la necesidad de desarrollar una medida para la relación con él y, por tanto, tampoco para el caso extremo, la guerra. Así en el caso de que un conflicto estalle –y, como ya se anunció, hasta ahora no se ha dado el caso histórico de una pacificación total– no habrá ningún tipo de límite para su destrucción. Frente a esta concepción, defiende Schmitt la tesis de la *medida* como necesaria en todo enfrentamiento:

> "Con ello queda expresado con claridad que el concepto de enemigo que presuponemos aquí tiene su sentido en su aniquilación sino en su rechazo, en un medir las fuerzas respectivas y obtener una frontera común. Lo que ocurre es que existe también un concepto absoluto de enemigo, que aquí rechazamos expresamente por considerarlo inhumano"[119].

Una vez que sabemos que es imposible eliminar al enemigo y quién es el enemigo, queda aún por responder una pregunta de carácter más fundamental, a saber: *por qué es posible el enemigo*. Esta pregunta nos lleva a la vieja cuestión de si el hombre es bueno o malo por naturaleza.

117. C. SCHMITT, *Teoría del Partisano*, p. 105.

118. *Ibidem*, p. 129.

119. C. SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, en las anotaciones a la obra del año 1963, p. 119. *El concepto de lo político*, p. 148.

> “Lo importante es si el hombre se toma como presupuesto problemático o no problemático de cualquier elucubración política ulterior, esto es, si el hombre se entiende como un ser peligroso o inocuo, si constituye un riesgo o una amenaza, o si es enteramente inofensivo”[120].

Han existido históricamente dos posiciones filosófico-políticas fundamentales que presuponen la bondad natural del hombre[121]: por un lado, el anarquismo, el cual ha mostrado la imposibilidad de hacerse práctico; por otro, el liberalismo que, en la práctica, no se ha mostrado consecuente con sus principios, puesto que dedica todos sus esfuerzos a establecer límites y controles a ciertas libertades que se suponen peligrosas. Por lo demás, la mayoría de los pensadores políticos presuponen en sus teorías que el hombre es un ser problemático, es decir, un ser que no siempre obra bien, que puede llegar a ser peligroso. No se trata de ver las cosas de modo más o menos optimista, sino de saber dónde verdaderamente nos encontramos respecto de la naturaleza humana[122]. Dependiendo del ángulo de observación se puede decir que ante un pedagogo el hombre se muestra como educable; ante un jurista, como bueno, mientras no se demuestre lo contrario, porque en una situación normal (solamente en la que la palabra de un jurista puede llegar a tener sentido) se supone que el hombre con facilidad puede llegar a ser bueno; ante un teólogo aparece el hombre como necesitado de redención; ante un moralista, como un ser libre; ante un pensador político, como capaz de enemistad. En cualquiera de los casos la originaria problematicidad del hombre se hace visible:

> “Claro está que en un mundo bueno habitado por hombres buenos gobernarían la paz, la seguridad y la armonía de todos con todos; en él los

120. *Ibidem*, p. 59. *El concepto de lo político*, p. 87. También, C. SCHMITT, “Zu F. Meineckes ‘Idee der Staatsräson’“, p. 228.

121. Cfr. C. SCHMITT, *Politische Theologie*, p. 72.

122. Muchos de los comentadores de las obras de Schmitt han considerado a éste como un pensador pesimista porque –según ellos– parte de un pesimismo antropológico que nunca llega a superar. Así, por ejemplo, J. PIEPER, “Notizen”, p. 344. Se repite la misma crítica en muchos autores, ejemplo de los cuales son: M. SCHMITZ, *Die Freund-Feind-Theorie Carl Schmitts. Entwurf und Entfaltung*, p. 115 y en H. LAUFER, “Homo, homini, homo. Das ‘anthropologische Glaubensbekenntnis’ eines Doktrinärs”, p. 327. A estas críticas se puede responder que no parte del peor estado de la naturaleza sino de su posibilidad. Cfr. C. SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, p. 68. El ejemplo que pone ahí Schmitt es suficientemente gráfico.

sacerdotes y los teólogos harían tan poca falta como los políticos y estadistas"[123].

La naturaleza del hombre, por tanto, es problemática. Schmitt está seguro de esa afirmación porque la fundamenta en el dogma del pecado original[124]. Se trata de un fundamento antropológico-teológico. Existe una relación directa entre ese dogma y la posibilidad del enemigo[125]. El pecado original, igual que la enemistad conduce a un distanciamiento, "*Abstandnahme*"[126], o división de los hombres que hace imposible el indiferenciado optimismo de una humanidad universal y de un concepto universal de hombre actualmente existente[127]. La historia de Caín y Abel se repite de continuo en la historia de los hombres:

123. *Ibidem*, p. 64. *El concepto de lo político*, 93.

124. Ver al respecto H. MEIER, *Carl Schmitt, Leo Strauss und Der Begriff des Politischen*, p. 66; A. DEMANDT, "Staatsform und Feinbild bei Carl Schmitt", pp. 23-29; H. QUARISCHT, *Positionen und Begriffe*, p. 38.

125. En este sentido dice E. Peterson en un texto de la "Vorlesung zu Römerbrief": "está fundado en la cosa misma que los políticos se interesen más por el caso de Adán que los teólogos morales (...)" y refiriéndose a estos últimos continúa "éstos cultivan la observación de los sucesos de la vida privada, los primeros los de la pública". Cit. en B. NICHTWEIß, *Erik Peterson: Neue Sicht auf Leben und Werk*, p. 747.

126. C. SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, p. 64. Como ya mencionamos este concepto lo toma de H. Plessner. Aquí el concepto adquiere el siguiente sentido, en palabras de R. Kramme en *Helmuth Plessner und Carl Schmitt. Eine historische Fallstudie zum Verhältnis von Anthropologie und Politik in der deutschen Philosophie der zwanziger Jahre*, p. 198: "Entonces, ¿qué significa 'toma de distancia'? En primer lugar separación y, con ello, una polaridad sujeto-objeto, que requiere del sujeto actividad, acción y, por tanto, reflexión y voluntad de ejecución. Además, distancia, cuya magnitud es identificada con un valor simbólico, la cual tiende a una dignidad y representación. Tomar distancia significa no sólo separarse de algo, sino además conservar algo frente a los separados, comprendido de modo 'existencial': conservarse, es decir, defender la identidad (...)".

127. Existe una negatividad originaria de la cual la enemistad no es más que su perversión. Esa perversión originaria tiene su primera manifestación en la separación de Dios. Así lo expresa R. ALVIRA en "Consideraciones acerca del pecado original" p. 114, donde da una explicación del pecado originario, también en el sentido del "distanciamiento" al que antes hemos aludido: "Desconfiar de la verdad del amor eterno es separarse de Él. Esta separación es lo que se llama pecado. Al separarme me destaco como otro que ya no está unido, es decir, me individualizo. Hasta el momento total de la desconfianza, yo me distingo de la persona querida pero no estoy separado de ella. Distinguir no es separar. Así pues separar es convertir el no relativo de la distinción en el no total propio de la separación. En ambos casos está el no sin el cual sería imposible el querer –pues sólo se puede querer a otro– pero en el no total el querer se ha tornado no en el no-querer, sino en el odio".

> "El otro es mi hermano. El otro se muestra hermano mío, y mi hermano es mi enemigo. Adán y Eva tenían dos hijos, Caín y Abel. Así comienza la historia de la humanidad. Este aspecto tienen todas las cosas. Esta es la tensión dialéctica que mantiene en movimiento la Historia universal, y la Historia universal aún no terminó"[128].

Si esta historia se repite siempre no cabe entonces duda de la afirmación: la política es el destino[129]. Mientras el hombre siga siendo hombre no se podrá librar de tener un enemigo.

Existe una relación –considera el propio Schmitt[130]– entre la cuestión antropológica sobre la bondad y maldad del hombre y lo que los filósofos del s. XVII, Hobbes, Spinoza y Puffendorf llamaron estado de naturaleza. Lo definieron como aquel en que los hombres vivían en una situación de constante peligro, en que los individuos eran por naturaleza peligrosos, es decir, como fieras llevadas por sus instintos[131].

No se puede decir que la teoría política de Schmitt presuponga un estado así[132]. Podemos decir que se distancia en tres puntos de tal concepción: en primer lugar, el dogma del pecado original no remite a un estado

128. C. SCHMITT, *Ex Captivitate Salus*, p. 94.

129. C. SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, p. 21 en la redacción del 33. También figura en la redacción del 63 en las pp. 76-77. Aparece esta afirmación, "Die Politik ist das Schicksal" en GOETHE, *Paralipomena zu den Annalen, Jubiläumsausgabe 30 Bd*., p. 412. La frase fue dicha por Napoleón a Goethe. W. Rathenau parafraseó esa afirmación del siguiente modo: "Die Wirtschaft ist das Schicksal". Cit. Schmitt, C., *Der Begriff des Politischen*, p. 77. Por esta afirmación se le ha acusado de reducir la vida social a política. Así: E. VOLLRATH, *Grundlegung einer philosophischen Theorie des Politischen*, pp. 289-290. También, L. STRAUSS, *Anmerkungen zu Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen*, pp. 111-113.

130. C. SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, pp. 41-42, en la redacción del 33.

131. En opinión de Schmitt es esta consideración pesimista del hombre la que hace que, a pesar de su individualismo, mantenga Hobbes viva la conciencia política. *Ibidem*, p. 46.

132. Es un lugar común de las críticas a Schmitt la afirmación de que las formulaciones del concepto de lo político presuponen el estado de naturaleza. Así: L. STRAUSS, *Anmerkungen zu Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen*, p. 121 y 106. Sin embargo, reconoce entre ambas concepciones algunas diferencias. En primer lugar, mientras Hobbes hace su teoría desde la negación de ese estado de naturaleza, Schmitt la hace desde su afirmación, *Ibidem*, p. 9. Y en segundo lugar, en la teoría de Schmitt no se trata de individuos sino de grupos de hombres, *Ibidem*, p. 110. Otra línea de interpretación lo reconduce más que al estado de naturaleza hobbesiano al rousseauniano. Cfr. H. KUHN, "Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen", p. 194. Esta línea sigue también H. Hofmann en su estudio *Legitimität gegen Legalität. Der Weg der politischen Philosophie Carl Schmitt*, pp. 163-165. A. Adam sostiene en su estudio *Rekonstruktion des Politischen: Carl Schmitt und die Krise der Staatlichkeit*. 1912-1933, pp. 85-86, que el mismo Schmitt hace una particular interpretación de Rousseau que permite asimilar ambas concepciones.

natural de guerra sino al Paraíso. El estado natural del hombre es la libertad no la lucha. Lo único que Schmitt quiere destacar es la posibilidad de la maldad que se abre a un hombre libre[133]. En segundo lugar, en la concepción política de Schmitt, los enemigos son *hostes*, enemigos públicos. Por el contrario, la enemistad hobbesiana es entre individuos y, sólo como consecuencia de esta enemistad radical, entre Estados. Y en tercer lugar, el estado de naturaleza hobbesiano es inculpable. Hobbes niega el pecado en el estado de naturaleza[134]. Por el contrario, la caída original no es inculpable, porque en ella media la libertad, la decisión.

3. *La guerra*

Ya se aludió a que el concepto de enemigo se define por el caso extremo, es decir, enemigo es aquel que en tal caso puede aniquilarme del modo físicamente más radical. Ese caso es la guerra. A continuación hablaremos, por tanto, de la guerra, la cual, como límite, define la situación política.

Desde este punto de vista nos aparece una nueva definición de enemigo: aquel contra el que, en caso extremo, se pueda emprender una guerra. El concepto de lo político y el concepto de enemigo viven a la sombra de la posibilidad de la guerra[135]. El verdadero enemigo es aquel que niega mi propia existencia (no sólo de modo físico) hasta tal punto que me puede aniquilar, en caso de conflicto, físicamente.

Cuando la mediación entre enemigos no es posible, la única posibilidad es la guerra[136]. Ahora bien, no siempre es imposible de evitar. La decisión política debe buscar una solución, puesto que la guerra no es siempre

133. En este punto anota L. STRAUSS en *Anmerkungen zu Carl Schmitt 'Der Begriff des Politischen*, p. 121: "La afirmación del estado de naturaleza no significa la afirmación de la guerra, sino la renuncia a la seguridad del 'Status quo'".

134. *Ibidem*, pp. 116-117.

135. C. SCHMITT, "Totaler Feind, totaler Krieg, totaler Staat", p. 236: "En la guerra se esconde el núcleo de las cosas. Por el modo de la guerra total se determina el modo y la forma del Estado; por el tipo particular de las armas decisivas se determina el tipo y la forma determinada de la totalidad de la guerra. Ahora bien, la guerra total obtiene su sentido a través del enemigo total".

136. En opinión de P. PASQUINO, en "Bemerkungen zum 'Kriterium des Politischen' bei Carl Schmitt", p. 395, dado que la situación política siempre está orientada al caso extremo, en ella no hay mediación posible que no venga del poder.

lo más conveniente ni lo más deseable[137]. Ahora bien, también esa mediación permanece a la sombra del caso extremo, del caso en que no se puede dar mediación alguna. Es decir, también una respuesta pacífica a un conflicto ha de tener en cuenta el caso extremo para poderse llevar a la práctica adecuadamente.

Schmitt no llegó a desarrollar propiamente una teoría de la guerra, en tanto que sus consideraciones sobre ella tienen como objeto un mejor esclarecimiento de lo político[138]; ni tampoco una teoría de la paz, es decir de la mediación del conflicto, aunque esta última está esbozada, como veremos, en la idea del establecimiento de unos límites para la guerra. La posibilidad de tal mediación sólo ha de plantearse para el caso concreto y, por tanto, se trata de "un campo para la libre decisión política y para la responsabilidad histórica"[139].

Enemigo verdadero, por tanto, es aquel que puede llegar a serlo en el caso extremo. Ahora bien, esto plantea aún dos cuestiones más: ¿qué puede ser considerado como caso extremo?, y ¿existe una causa justa para la guerra? Estas son las cuestiones que trataremos a continuación.

3.1. *La guerra como "caso extremo"*

Schmitt no entiende la guerra al modo de Clausewitz, es decir, como la continuación de la política por otros medios. Se determina también en relación con lo político, pero de modo diferente. La guerra es el concepto límite a la sombra del cual tiene sentido la distinción amigo-enemigo y, por tanto, la política. Declarar a alguien enemigo tiene sentido si en la realidad es posible realizar una contienda armada contra él y, si es el caso, matarle. Así pues, la guerra es el caso más intenso y, por tanto, extremo, de la separación entre amigos y enemigos:

137. Así en *Der Nomos der Erde*, p. 299, escribe Schmitt que son históricamente posibles nuevas líneas de amistad. Y en el prólogo de la edición alemana: "Es a los pacíficos a los que se ha prometido la tierra. También el pensamiento de un nuevo 'nomos de la tierra' se abrirá a ellos". *Ibidem, Vorwort*.

138. C. SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, pp. 34-35.

139. C. SCHMITT, "El Orden del Mundo después de la Segunda Guerra Mundial", p. 35.

> “La guerra como el medio político extremo revela la posibilidad de esta distinción entre amigo y enemigo que subyace a toda forma de representarse lo político, y por esa razón sólo tiene sentido mientras esa distinción tiene realmente lugar en la humanidad o, cuando menos, es realmente posible. Por el contrario, una guerra llevada a cabo por motivos ‘puramente’ religiosos, ‘puramente’ morales, ‘puramente’ jurídicos o ‘puramente’ económicos sería un contrasentido. De las distinciones específicas que configuran estos ámbitos de la vida humana no es posible derivar la agrupación según amigos y enemigos ni en consecuencia la guerra”[140].

Hemos considerado el punto de vista de la interdependencia entre guerra y política. Ahora bien, más concretamente, ¿qué es la guerra?

> “Guerra es una lucha armada entre unidades políticas organizadas, y guerra civil es una lucha armada en el seno de una unidad organizada (que sin embargo se vuelve justamente por ello problemática)”[141].

El quicio de la definición está en la característica de ser lucha armada. Es decir, en una guerra ha de existir la posibilidad de morir físicamente. En esto se diferencia de otros tipos de lucha que no son propiamente políticos: la competencia, la discusión intelectual o la lucha que cada uno puede tener en su propia vida “en tanto que toda la vida es lucha y el hombre un luchador”[142]. La guerra se sigue de la enemistad y representa su caso extremo: la negación existencial de un ser[143].

Dos son las características principales del concepto de guerra tal como lo define Schmitt: a. La guerra es un *caso extremo y se presenta por excepción.* b. Es interesante para la política en cuanto *posibilidad.* Y, porque al tratarse de excepción, hace relación a ella. Si no se tienen presentes ambas puntualizaciones, se puede caer en el error de pensar que Schmitt hace de la vida política una guerra continua, o bien que la guerra es el ideal de la vida política; sin embargo, ésta no es la concepción schmittiana.

140. C. SCHMITT, *Der Begriff des Politischen,* p. 36. *El concepto de lo político,* 65.
141. *Ibidem,* p. 33. *El concepto de lo político,* 62.
142. *Ibidem,* p. 33.
143. *Ibidem.*

Veamos el primer punto: la guerra es un *caso extremo y se presenta por excepción*[144]. La posibilidad de la guerra y cómo actuar en caso de guerra son asuntos que están contemplados en el derecho positivo. Sin embargo, no es posible determinar en general, para todos los casos, las situaciones de guerra. Se presenta de modos muy diferentes y por motivos también muy diferentes; por tanto, siempre de modo excepcional. Es, además, un caso extremo porque es el grado más intenso de enemistad, en el que la existencia de uno supone la aniquilación del contrario[145]. Lo característico de este caso es precisamente que en él no se puede evitar la guerra. Que se pudiera evitar supondría que existe un tercero imparcial, un árbitro. Sin embargo, la guerra significa ausencia de mediación de un tercero para el conflicto y, por tanto, ausencia de árbitro[146]. Es un caso de excepción incluso para el Estado, es decir, en caso de que la guerra estalle, el Estado mismo queda suspendido. ¿Quién puede decidir sobre el caso de excepción? O de otro modo, ¿quién puede decidir si el caso de enemistad es extremo y, por tanto, emprender una guerra? Nadie ajeno a la situación existencial que supone la guerra, es decir, ningún extranjero, puede decidir si la separación en amigos y enemigos ha llegado a ser un caso extremo, ni cual es el medio para acabar con ella y conservar la propia existencia[147]. Sólo los mismos interesados podrían decidir y resolver un caso extremo de conflicto, es decir, podrían decidir si la existencia del extranjero (en el sentido de extraño al propio pueblo, al propio modo de ser del pueblo) implica la negación del particular modo propio de existencia y de qué modo es preciso actuar para defenderlo[148]. El carácter existencial de la guerra hace que el tercero objetivo, en su objetividad, permanezca desligado de la

144. *Ibidem,* p. 35: “ausnahmeweise eintritt”.

145. *Ibidem,* p. 33.

146. Asimismo lo interpreta A. D’ ORS en su propia concepción de la guerra: “¿Qué es la guerra sino una legítima defensa de los Estados ante una amenaza que ninguna organización superestatal puede evitar? En esta zona el Estado también falla, y por fallar, las leyes no pueden dejar oír su voz. Y, por esto, la guerra es lícita. Hay guerras precisamente porque no puede haber procesos; y no puede haber procesos porque los litigantes no se hallan integrados en una misma comunidad. Ahí está el trágico imposible del derecho internacional: que en tanto sigue siendo interestatal, difícilmente puede ser derecho (...). En tanto una comunidad superestatal no exista, no puede haber leyes entre los pueblos, y estos viven en un perfecto ‘iustum’, en un estado de alarma continua, perpetuamente excepcional”. *De la Guerra y de la Paz,* pp. 43-44.

147. C. SCHMITT, *Der Begriff des Politischen,* p. 8 en la redacción del 33: “Ni la cuestión sobre si el ‘caso extremo’ se halla presente, ni la consiguiente pregunta por qué medio extremo será necesario para la vida con el fin de defender la existencia propia y conservar el propio ser –‘in suo esse perseverare’– podría ser decidida por un extraño”.

148. C. SCHMITT, *Der Begriff des Politischen,* p. 27.

situación y sea incapaz de percibir lo esencial a ella[149]. No se puede decidir desde fuera de la contienda sobre su comienzo y su final.

Entrando en el segundo punto: la guerra *tiene interés para la política como posibilidad*. Es decir, no sería aceptable una definición de lo político como situación de enemistad si la posibilidad de la guerra no estuviera realmente presente. No se puede, por tanto, hacer una ecuación política=guerra[150] y dar una definición militarista de la primera, como si lo político fuera siempre una lucha armada entre pueblos que se hallan enfrentados y que, por tanto, políticamente no sea mejor evitar las guerras.

La guerra no es más que la "*ultima ratio*" de la distinción amigo-enemigo. Así lo explica Schmitt:

> "No necesita ser nada cotidiano no normal, ni hace falta sentirlo como algo ideal o deseable, pero tiene desde luego que estar dado como posibilidad efectiva si es que el concepto de enemigo ha de tener algún sentido"[151].

Y más adelante:

> "La guerra no es pues en modo alguno objetivo o incluso contenido de la política, pero constituye el presupuesto que está siempre dado como posibilidad real, que determina de una manera peculiar la acción y el pensamiento humanos y origina así una conducta específicamente política"[152].

149. C. SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, p. 8 en la redacción del 33: "Su objetividad es o bien solo un encubrimiento o por el contrario la total ausencia de relación que comprende todo lo esencial". C. GRAF VON KROCKOW, en *Die Entscheidung*, pp. 58-59, califica ese razonamiento de "desvalorización de la objetividad" y dice que: "(...) implica una desconexión de todo argumento racional en la esfera política y convierte la mancha del prejuicio en la virtud del 'juicio existencial'".

150. C. SCHMITT, "Die Raumrevolution. Durch den totalen Krieg zu einem totalen Frieden", en *Das Reich*, 29 Sept, 1940: "El sentido de cada guerra que no sea un sinsentido se ensambla con la paz, que pone fin a la guerra". Ver M. SCHMITZ, *Die Freund-Feind-Theorie Carl Schmitts. Entwurf und Entfaltung*, pp. 151 y sig.

151. C. SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, p. 33. *El concepto de lo político*, 63. Señala G. Vattimo al respecto cómo la distinción amigo-enemigo schmittiana de ningún modo implica una política dictatorial o militar. G. VATTIMO, "Inventò la politica di amico-nemico", en *La Stampa*, 17, abril, 1987.

152. C. SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, pp. 34-35. *El concepto de lo político*, 64.

La guerra se rige por sus propias reglas y criterios, estrategias y tácticas. Tiene una lógica propia que difiere de la lógica política, aunque la presupone, puesto que, es el político y no el soldado quien define al enemigo.

De la definición de guerra que da nuestro autor nada se puede deducir acerca de su contenido, es decir, del motivo, las causas, el objeto, etc. Estos pueden ser diversos y nada tienen que ver con lo que es la guerra. Hay guerra cuando existe una agrupación en amigos y enemigos con posibilidad de muerte física. Si esa agrupación se ha llevado a cabo por motivos religiosos, morales, económicos, judiciales, etc., nada importa para determinar la guerra y su sentido.

La pregunta por si puede llegar a desaparecer la guerra es correlativa a aquella de por si puede desaparecer la enemistad. La respuesta es negativa[153]. Hasta en un mundo que pretenda ser pacifista, la guerra aparece como posibilidad[154]: la aversión pacifista contra la guerra puede ser tal que posea la fuerza de agrupar realmente a los hombres en amigos y enemigos (los que están a favor y los que están en contra de la guerra en general). En ese caso, la voluntad de impedir la guerra sería tal que no temería a la propia guerra. Entonces el pacifismo se habría convertido también en político. Un nuevo tipo de guerras que nacen de una pretensión pacifista son las guerras que se alzan en nombre de la humanidad. De ellas dice Schmitt lo siguiente:

> "Y esta clase de guerras son necesariamente de intensidad e inhumanidad insólitas, ya que van más allá de lo político y degradan al enemigo al mismo tiempo por medio de categorías morales y de otros tipos, convirtiéndolo así en el horror inhumano que no sólo hay que rechazar, sino que hay que aniquilar definitivamente"[155].

153. *Ibidem*, p. 36. También es definitivo el siguiente texto de Schmitt en *Die Wendung zum diskriminierenden Kriegsbegriff*, p. 1: "Desde hace algunos años se han llevado a acabo en diferentes partes de la tierra guerras sangrientas, en las cuales se evita de un modo prudente un acuerdo más o menos general sobre el concepto y la descripción de la guerra".

154. C. SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, p. 36.

155. *Ibidem*, p. 37. *El concepto de lo político*, 66.

3.2. *El fundamento de la guerra*

Hay dos razones que explican por qué sigue existiendo la guerra como posibilidad real. La primera que vamos a mencionar hace referencia al *nomos* y descubre la relación estrecha que existe entre ambos, *nomos* y guerra. La segunda a un fundamento antropológico y, en último término, teológico.

En primer lugar, la distinta formación de los pueblos en su relación con el espacio influye en la determinación de la amistad y la enemistad y, por tanto, en la determinación y limitación de la guerra[156]. En el momento en que se establece un límite espacial y dentro de él una formalización, es decir, un estado, hay posibilidad potencial de guerra porque todo pueblo tiende a poseer un territorio, a controlarlo y a expandirlo para no verse amenazado.

Expresa Schmitt esta idea al hablar de la posibilidad de evitar la guerra entre Estados dentro de una federación. Sólo tiene sentido una renuncia permanente a la guerra frente a los Estados con los que se excluye la posibilidad de enemistad:

> "La mejor voluntad es impotente frente a la realidad concreta de pueblos de diversa estructura y de intereses y convicciones en colisión, cuyas *singularidades efectivas* encuentran en el Estado su forma política. Sólo cuando se da una *homogeneidad sustancial*, un parentesco efectivo, como por ejemplo en Estados de población nacional homogénea y orientada en el mismo sentido, es *razonablemente posible* considerar excluida de modo permanente *a despecho de eventualidades,* una enemistad"[157].

Como vemos el *nomos* no desaparece en ningún punto de la teoría de Schmitt. La "homogeneidad sustancial" significa aquí igual configuración de un *nomos*. Los pueblos con un *nomos* común excluyen la posibilidad de la enemistad entre ellos y al contrario. El modo de ser de un pueblo está configurado por el espacio, por las costumbres y por su historia. A la hora de fundir dos pueblos esto es determinante. Es preciso que haya una homogeneidad para que esa fusión sea posible. En el caso contrario, la deci-

156. Cfr. F. FALLETI, *Note sullo 'Justus Hostis' in Carl Schmitt*, p. 33.
157. C. SCHMITT, *Teoría de la Constitución*, pp. 434-435.

sión política puede intentarla, pero entonces esa fusión no será a buen seguro definitiva.

El segundo punto ya lo hemos analizado al hablar del fundamento antropológico-teológico de la enemistad. El fundamento último de la guerra es la condición humana[158], la cual es una naturaleza caída que ha de contar con el pecado original. Es el modo peculiar de ser del espíritu humano lo que hace que la guerra siga existiendo hasta el final de los tiempos[159]. Existe por el pecado original una inclinación al mal que significa separación. Esta separación, en su origen, de Dios, lo es después, de los demás. Con la separación viene la particularización. Es ahí donde se encuentra la relación amigo-enemigo. El modo de ser particular de otra unidad política en conflicto puede destruir el propio modo de ser particular.

3.3. *La cuestión de la justificación de la guerra*

Dado que la guerra no es un bien en sí, es preciso justificar su defensa. La pregunta en este punto es, ¿hasta qué punto la realización de la guerra es legítima?

Esta cuestión ha permanecido viva a lo largo de los siglos y se han dado respuestas diversas a ella. Describe Schmitt en *Der Nomos der Erde*[160] la evolución del concepto de la guerra desde el S. XVI hasta el S. XVIII y en ninguno de estos siglos, decisivos para la configuración del concepto que venimos tratando, estuvo ausente la citada cuestión. En esta evolución se configuran tres formas principales de legitimación de la guerra. El primer modo vino de la mano del concepto de *guerra justa*. Los teóricos que especularon en este sentido fueron fundamentalmente: Agustín de Hipona, Tomás de Aquino, Bodino, Francisco de Vitoria, Baltasar Ayala, Gentile. Una guerra sólo puede ser emprendida cuando existe una causa justa para hacerlo. Las características de la causa justa se pueden resumir en los si-

158. G. SCHWAB da su propia explicación del mismo hecho prescindiendo del dogma teológico, en “Enemy oder Foe. Der Konflikt der modernen Politik”, p. 681: “Dado el hecho antropológico que el hombre es fundamentalmente bidimensional, preponderantemente animal y en parte racional (...) pareciera que el elemento racional está en él aherrojado por el irracional”.

159. Del mismo modo lo observa H. MAIER, *Carl Schmitt, Leo Strauss und der Begriff des Politischen: zu einem Dialog unter Abwesenden*, p. 71.

160. C. SCHMITT, *Der Nomos der Erde*, pp. 123-143.

guientes puntos: a. Ha de ser librada entre Estados, es decir, entre portadores soberanos de la ‘summa potestas’. b. Ha de emprenderse contra un enemigo justo, un ‘iustus hostis’, que es un soberano estatal. c. La decisión sobre si la causa es justa le corresponde a cada soberano estatal. El problema surge sobre todo en torno al último punto, ¿quién puede decidir con claridad y objetividad acerca de la justicia de una causa?[161]. La teoría de la guerra justa supone la existencia de una autoridad absoluta o, mejor, con palabras de Schmitt, de una “plenitudo potestatis spiritualis”[162]. Sin ese presupuesto no tiene sentido hablar de guerra justa porque siempre reaparecería la pregunta arriba formulada. Desde una postura teológica, la causa justa es la única que legitima la realización de la guerra. Sin embargo, este tipo de justificación ha conducido, en muchos casos, aunque no necesariamente haya de ser así, a la criminalización del adversario. Es, sin embargo, un modo diferente de criminalización del enemigo que surgirá con los modernos medios de destrucción y del que hablaremos más adelante. Expresa Schmitt esta idea de un modo radical:

> “Los teólogos tienden a definir al enemigo como algo que hay que aniquilar”[163].
>
> “Porque sólo la guerra justa es guerra realmente ‘total’”[164].
>
> “Que la justicia no forma parte del concepto de la guerra es una idea que se reconoce de modo general desde Grocio. Las construcciones conceptuales desde las que se proclama la necesidad de una guerra justa están habitualmente a su vez al servicio de un objetivo político”[165].

Fue el énfasis en la *decisión* que puso Bodino en sus escritos políticos, lo que condujo progresivamente al olvido de la *justa causa* y a una nueva fórmula para legitimar la guerra. El centro de atención lo adquirió entonces la forma, el procedimiento y la competencia de la guerra. Lo

161. *Ibidem*, p. 127.

162. Así reconoce el cambio de perspectiva de Hobbes como un cambio sobre todo de ese presupuesto. Anota Schmitt al final de su ejemplar de *Politische Theologie*, manuscrito: “La soberanía decisionista de Thomas Hobbes es el caso clásico de una secularización a través de la apropiación de una posición política conceptual formada sistemáticamente: la potestad espiritual absoluta”.

163. C. SCHMITT, *Ex Captivitate Salus*, p. 94.

164. C. SCHMITT, *El Leviathan en la teoría del Estado de Thomas Hobbes*, p. 76.

165. C. SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, p. 50. *El concepto de lo político*, 79.

importante es definir unos '*hostes aequaliter iusti*'. Explica Schmitt esta postura del siguiente modo:

> "¿Cómo debería ser decidida de otra manera la cuestión de la guerra justa, puesto que faltaba la autoridad eclesiástica? ¿Es que debería decidir el súbdito de un Estado beligerante sobre la justicia o injusticia de los motivos de su gobierno? El resultado sería la guerra civil y la anarquía. (...). Ha de recordarse siempre que el sentido del Estado Moderno reside precisamente en que puso fin a toda la disputa acerca de la causa justa, o sea acerca del derecho material y la justicia material en el antiguo sentido jurídico-feudal, jurídico-estamental o teológico-religioso"[166].

La guerra se convierte entonces en una *guerra en forma*[167], es decir, queda acotada. Su límite consiste en que ha de ser una relación entre entidades organizadas, concretas en cuanto al espacio. Se trata de una acción militar de unos ejércitos estatalmente organizados que luchan unos contra otros[168]. En este caso la legitimación de la guerra viene por la perfección formal, no por el contenido material. Sobre esta idea se montan las investigaciones sobre la guerra de Zouch, Puffendorf, Bynkershoek, Vattel. Con éste último la justicia queda reducida a pura forma[169].

> "El principio de igualdad jurídica de los Estados hace imposible la discriminación entre el Estado que libra una guerra estatal justa y aquel que libra una guerra estatal injusta, pues en otro caso, un soberano se convertiría en juez sobre el otro, lo cual estaría en contradicción con la igualdad jurídica de los soberanos"[170].

Así:

> "Es justa en el sentido del Derecho de Gentes europeo de la época interestatal toda guerra interestatal librada en suelo europeo, según las reglas

166. C. SCHMITT, *Der Nomos der Erde*, p. 128. *El Nomos de la Tierra*, p. 181.
167. *Ibidem*, p. 128.
168. *Ibidem*, p. 133.
169. *Ibidem*, p. 138.
170. *Ibidem*, pp. 138-139. *El Nomos de la Tierra*, p. 195.

del derecho europeo de guerra, por ejércitos militarmente organizados de Estados reconocidos por el Derecho europeo de Gentes"[171].

El siguiente progreso histórico fue afirmar que la guerra es ilegítima siempre. Para ello se alegó que la guerra es inhumana. Y, paradójicamente, es entonces cuando aparece el concepto de *guerra total*[172]. En opinión de Schmitt, una guerra puede ser total por varios motivos[173]: a. Porque los contendientes combaten empleando hasta sus últimas reservas. b. Porque se emplean medios técnicos absolutamente destructores. c. Por razón de la situación geográfica. d. Porque en ella no se distinga entre combatientes y no combatientes. e. Porque en el curso de la contienda la intensidad de la misma aumente de modo extremo. f. Porque lleve consigo un riesgo total para una nación. La razón a la que Schmitt concede más importancia es a la no distinción entre combatientes y no combatientes que convierte en guerra militar otros tipos de guerra, económica, propagandística, moral, etc., las cuales suponen un gran aumento de la enemistad[174].

"El núcleo de las cosas se halla en la guerra. Por el modo de la guerra total se determina el modo y la forma de la totalidad del Estado, por el peculiar modo de las armas se determina la peculiar forma y modo de la totalidad de la guerra. La guerra total, sin embargo, alcanza su sentido por la totalidad de la enemistad"[175].

171. *Ibidem,* p. 115. *El Nomos de la Tierra,* p. 162.

172. Antecedentes del concepto de guerra total en Schmitt y que pudieron influir en él son los siguientes: la "guerra global", que proclamaba la Revolución francesa y que aparece formulado en la literatura francesa como "guerre totale"; el concepto de "absoluter Krieg" de Clausewitz, (ver R. HEPP, "Der harmlose Clausewitz", en *Zeitschrift für Politik,* Bd. 25, 1978, Heft 3, (pp. 303-318) y Heft 4, (pp. 390-429); y la "totale Mobilmachung", la movilización total, de E. Jünger. Esta última referencia la podemos ver en el siguiente texto de Schmitt perteneciente a *Die Wendung zum diskriminierenden Kriegsbegriff,* pp. 242-243: "Un soberbio representante de los soldados del frente alemán, E. Jünger, ha introducido como precedente absoluto una formula expresiva; la movilización total. Sin considerar el contenido y la justicia que corresponden en concreto a aquella fórmula del armamento potencial o a la movilización total, uno debe atender y valorar el importante conocimiento que está contenido en ella".

173. C. SCHMITT, "Totaler Feind, totaler Krieg, totaler Staat", pp. 235-236.

174. C. SCHMITT, *Der Begriff des Politischen,* Corolario II, pp. 102-111.

175. C. SCHMITT, "Totaler Feind, totaler Krieg, totaler Staat", p. 236.

Con el concepto de guerra total aparece el concepto de enemigo total. Éste es el criminal, aquel al que no cabe incluir dentro de la humanidad. Sólo una caracterización así de la enemistad permite utilizar los medios técnicos desarrollados para conducir la guerra en la actualidad[176].

¿Dónde situar a Schmitt en esta evolución? Por la propia tradición, del lado de la "guerra en forma". Ahora bien, en el tratamiento de la legitimidad de la guerra adquiere peso un argumento diferente del de la perfección formal. Dado que la guerra se mueve en una lógica existencial, también la legitimidad habrá de buscarse en esta línea[177]. Se podría decir que para Schmitt *la justificación de un enfrentamiento armado es la autenticidad de su necesidad*. Esto nada tiene que ver con la justicia –y, en ese sentido, nada tiene que ver con lo que clásicamente se ha denominado legitimidad–, sino más bien con la defensa del propio grupo.

> "No existe objetivo tan racional, ni norma tan elevada, ni programa tan ejemplar, no hay ideal social tan hermoso, ni legalidad ni legitimidad alguna que puedan justificar el que determinados hombres se maten entre sí por ellos. La destrucción física de la vida humana no tiene justificación posible, a no ser que se produzca, en el estricto plano del ser, como afirmación de la propia forma de existencia contra una negación igualmente óntica de esa forma. Una guerra no puede justificarse tampoco a base de argumentos éticos y normas jurídicas. Cuando hay enemigos verdaderos, en el sentido óntico al que se está haciendo referencia aquí, tiene sentido, pero sólo políticamente, rechazarlos físicamente, y si hace falta, combatir con ellos"[178].

176. C. SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, p. 208. También aparece esta idea en *Der Nomos der Erde*, pp. 311 y 427. Es interesante en este punto el texto en Besprechung des Buches F. J. P. VEALE, "Der Barbarei entgegen; wie der Rückfall in die Barbarei durch Kriegführung und Kriegsverbrecherprozesse unsere Zukunft bedroht", p. 201: "(...) la terrible problemática de la guerra moderna, cuyo modo de entender la justicia conduce a destruir de modo ciego uno de los grandes hallazgos de la razón y cultura humanas, el logro del desarrollo esforzado de la distinción entre enemigo y criminal, y en lugar de ella instaura el camino funesto de la criminalización del enemigo político".

177. P. SCHNEIDER, *Ausnahmezustand und Norm*, p. 158: "En su lugar, Schmitt conduce la guerra a una justificación existencial, que puede hacer superflua toda justificación jurídica, y ve como sentido de la guerra la 'afirmación existencial' del propio modo de existencia (...). Con esta frase sin embargo prueba Schmitt sólo su homogeneidad en relación a la causa, el fin y el contenido de la guerra".

178. C. SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, pp. 49-50. *El concepto de lo político*, p. 78.

La única justificación de la guerra es la legítima defensa, es decir, sólo es lícito matar en defensa propia, en defensa de la propia unidad política, de la propia nación. Lo dice Schmitt literalmente:

> "(...) el sentido de una guerra está en que se hace en interés de la autoconservación contra el verdadero enemigo"[179].

Es así como lo considera también A. d'Ors en el texto antes citado:

> "¿Qué es la guerra sino una *legítima defensa* de los Estados ante una amenaza que ninguna organización supraestatal puede evitar?"[180].

3.4. *La paz posible*

La pregunta que podemos hacer una vez llegados aquí, es la siguiente: ¿es la teoría schmittiana de la guerra, belicista? Hay que responder que no. Lo diremos con las palabras de H. Maier:

> "(...) la última palabra de Schmitt no es la afirmación de la política en el sentido de la afirmación de la guerra como tal, sino 'el orden de las cosas humanas'"[181].

179. C. SCHMITT, *Teoría de la Constitución*, p. 434. Dos textos más de la *Teoría de la Constitución* dan luz sobre este punto:

Ibidem, pp. 25-26: "Lo que existe como magnitud política es jurídicamente considerado digno de existir. Por eso su 'derecho a sostenerse y subsistir' es el supuesto de toda discusión ulterior; busca ante todo subsistir en su existencia, 'in suo esse perseverare' (Spinoza); defiende 'su existencia, su integridad, su seguridad y su Constitución' todo valor existencial".

Ibidem, p. 420: "(...) corresponde a la existencia política de un Estado la posibilidad de propia decisión sobre la defensa de su propia existencia".

180. A. D'ORS, *De la Guerra y de la Paz*, p. 43.

181. H. MEIER, *Carl Schmitt, Leo Strauss und der Begriff des Politischen: zu einem Dialog unter Abwesenden*, p. 73. Hay muchas opiniones en contra de esta interpretación: M. SCHMITZ, *Die Freund-Feind Theorie Carl Schmitts*, pp. 101 y sig. También, H. LAUFER, *Das Kriterium des politischen Handelns*, pp. 155 y sig.

El fin último de la guerra es la paz[182]. No olvidemos que el último deseo para una nueva ordenación del espacio aparece en *Der Nomos der Erde* formulado del siguiente modo:

> "(...) son históricamente inminentes nuevas líneas de amistad"[183].

Y recordemos lo que significan las lineas de amistad:

> "(...) delimitan un espacio de beligerancia entre las dos partes contratantes que efectúan tomas de la tierra, precisamente porque estas carecen de cualquier otro supuesto común o autoridad común (...)"[184].
>
> "(...) la linea delimita una zona de aplicación libre y desconsiderada de la violencia"[185].

Es decir, se necesitan nuevas acotaciones para la guerra. La paz no se puede buscar directamente sino sólo a través de la limitación o acotación de la guerra y, por tanto, a través de la búsqueda de una medida para la enemistad. Es decir, a través de la distinción amigo-enemigo[186]. Pues por negar la guerra o la enemistad, éstas no desaparecen de la realidad histórica. Así, explica Schmitt:

182. Cita Schmitt en este punto a Tomás de Aquino en "Staatsethik und pluralistischer Staat", p. 33: "Tomás de Aquino, cuyo monismo aparece fuertemente a causa de su monoteísmo, ve el valor del estado en la unidad e identifica unidad y paz ('et ideo id ad quod tendit intentio multitudinem gubernantis est unitas sive pax', S. Th. Ia Q. 103 Art. 3), de todas formas dice adhiriéndose a Aristóteles, que la unidad extrema destruye el estado ('maxima unitas destruit civitatem')".

183. C. SCHMITT, *Der Nomos der Erde*, p. 299. *El Nomos de la Tierra*, p. 428.

184. *Ibidem*, p. 62. *El Nomos de la Tierra*, p. 85.

185. *Ibidem*, p. 62. *El Nomos de la Tierra*, p. 85.

186. En el mismo sentido dice R. KOSELLECK en *Futuro Pasado*, p. 250: "Quien formula la paz como concepto superior para 'amigo y enemigo', tendrá que tomar como punto de partida que para la paz son necesarios dos, al menos dos que sean capaces y tengan la voluntad de firmarla. 'Non ergo ut sit pax nolunt sed ut ea sit quam volunt'. No es que se tema la paz, sino que cada uno busca la suya propia. Mientras las unidades humanas de acción delimiten y localicen, existirán conceptos contrarios asimétricos y técnicas de negación que seguirán influyendo en los conflictos hasta que surjan otros nuevos".

“La declaración solemne de ‘condena de la guerra’ no cancela la distinción amigo-enemigo, sino que le proporciona un nuevo contenido y una nueva vida a través de las nuevas posibilidades de la declaración internacional de alguien como ‘hostis’. (...). Si una parte del pueblo declara que ya no conoce enemigos, lo que está haciendo en realidad es ponerse del lado de los enemigos y ayudarles, pero desde luego, con ello no se cancela la distinción entre amigos y enemigos”[187].

El único modo de enfrentarse con tal distinción es *desarrollar una medida* para ella. El concepto de *acotación de la guerra* pertenece al derecho internacional que nace con la época estatal[188] y sigue siendo la única solución[189]:

“¿Y cómo podría mantenerse viva una reflexión sobre la distinción entre amigo y enemigo en una época que produce medios nucleares de aniquilación y desdibuja al mismo tiempo la distinción entre guerra y paz? El gran

187. C. SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, pp. 52-53. *El concepto de lo político*, pp. 80-81.

188. C. SCHMITT, *Völkerrechtliche Großraumordnung mit Interventionsverbot für Raumfremde Mächte*, p. 55: “Una y otra vez ha de recordarse que el derecho internacional es un derecho de la guerra y de la paz, ‘ius belli ac pacis’. En las diferentes épocas históricas la realidad concreta y específica de la guerra y de la paz ligada al espacio y al tiempo y la recíproca relación de esos dos estados configuran el núcleo de cada orden internacional y toda la convivencia de los pueblos organizados en un espacio de algún modo distribuido”.

Y también en *Die Wendung zum diskriminierenden Kriegsbegriffs*, p. 1: “Se muestra lo que siempre tiene validez, que la historia del derecho internacional es una historia del concepto de guerra. El derecho internacional es en principio un ‘derecho de la guerra y de la paz’, ‘ius belli ac pacis’, y así será mientras haya un derecho de pueblos autónomos, organizados estatalmente, es decir: mientras la guerra sea una guerra interestatal y no una guerra civil internacional. Toda disolución de viejos órdenes y todo comienzo de nuevas configuraciones plantea ese problema”.

189. Así dice SCHMITT en *Ibidem*, p. 3: “Una jerarquía de sencillas normas ya claramente no basta; en su lugar debe haber o una jerarquía de instituciones y autoridades concretas de derecho internacional o debe imponerse de cualquier modo el concepto de guerra discriminatorio”. Y también, *Ibidem*, p. 52: “Sabemos que el concepto de guerra de los siglos XVIII y XIX no puede permanecer invariable, que son inevitables nuevos órdenes y comunidades de derecho internacional y que sobre todo una real comunidad de los pueblos europeos es la condición de una derecho internacional real y efectivo”.

Opinamos con H. W. SCHMIDT que a pesar de que el concepto de ‘Hegung des Krieges’ (acotación de la guerra) pertenece a una época determinada –el derecho internacional de la época estatal–, encierra valor en sí mismo y es operativo para cualquier momento histórico. Incluso es un concepto fundamental a la hora de comprender la relación guerra-paz. Cfr. “Vom Geistesgrund und der Feindschaft im Begriff des Politischen bei Carl Schmitt”, p. 656. Del mismo modo aparece en D. STERNBERGER, *Schriften IV*, pp. 317-18.

> problema es, y sigue siendo, la delimitación de la guerra, la cual no será, sin embargo, más que un juego cínico, una representación del '*dog figh*', o un autoengaño sin contenido, si no se la vincula por ambas partes con una relativización de la hostilidad"[190].

Teniendo en cuenta que, junto a la acotación de la guerra va unida una relativización del enemigo, es decir, la no calificación del enemigo como criminal, como "injusto", se puede afirmar que el concepto de acotación de la guerra ha supuesto un avance en "humanización"[191]. J. Freund habla en este sentido de una distinción que nos puede servir para entender mejor lo que Schmitt está queriendo decir. Se trata de la distinción entre guerra de combate y guerra de lucha.

> "Una de las características de aquello que se llamaba 'ius publicum europaeum' consistía en la humanización de la guerra por la transformación de la lucha armada en combates regulares llevados por las armadas reconocidas de diversos Estados (...). La guerra de combate se ha transformado en nuestros días en una guerra de lucha por causas diversas"[192].

El concepto de *acotación de la guerra* corre paralelo al de no criminalización del enemigo. El enemigo es un '*iustus hostis*' porque es miembro de un Estado soberano. Por otra parte, la causa de la guerra es siempre existencial y, por eso, no discrimina al enemigo como criminal. El enemigo es un otro que ha de ser reducido al límite de sus fronteras, pero no es un criminal.

En la conceptualización política de Schmitt hay lugar para una medida de la guerra. El concepto de acotación de la guerra se percibe lógicamente como una consecuencia de la teoría del *nomos* en dos sentidos. En primer lugar, el *nomos* supone, como se apuntó en el primer capítulo, un límite del espacio y, por tanto, la diferenciación de espacios y el equilibrio entre ellos; es decir, el no permitir que exista un solo *Großraum*, es ya una limitación del poder. En segundo lugar, en relación con el espacio, un pueblo se desarrolla y genera sus modos particulares, un propio "modo de ser",

190. C. SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, p. 19. *El concepto de lo político*, 48.
191. *Ibidem*, p. 11.
192. J. FREUND, *L'éssence de la politique*, p. 541.

por relación al cual se determinan las relaciones de amistad y enemistad con los demás pueblos. Estas relaciones son políticas y, por tanto, determinan el modo como se configura la guerra. A través de estas dos diferenciaciones es posible la acotación de la guerra. Por un lado, el límite del espacio hace que no se pueda aplicar el poder indiscriminadamente; por otro, el límite de la amistad y la enemistad hace que no se pueda aplicar al enemigo el calificativo de absoluto.

Schmitt se da cuenta, en el análisis de las circunstancias que vivió después de las dos guerras mundiales, de que el concepto de paz que se ha intentado mantener desde entonces no es más que una máscara política que intenta desfigurar la diferencia entre guerra y paz[193]. Esa máscara encubre una realidad: la guerra fría. Este es uno de los temas que más obsesionó a Schmitt[194]. Plantea la cuestión desde la problemática definición de la paz. ¿Cómo definir la paz? Si lo que es más fácil de percibir son las acciones bélicas, entonces se podría decir que todo aquello que no es guerra es paz[195], y viceversa. Guerra y paz se muestran como dos conceptos relativos y excluyentes. Se determinan uno por otro de modo negativo. Se verifica, por tanto, con esta definición, el viejo aforismo de Ciceron: *inter pacem et bellum nihil est medium*[196]. Sin embargo, esa definición que hace excluyentes ambas realidades deja fuera la verdadera cuestión, a saber si hay un tercer estado entre la guerra y la paz[197]. Y ésta es la pregunta adecuada a la situación, porque el concepto de paz ha venido a ser tan

193. C. SCHMITT, *Völkerrechtliche Großraumordnung*, pp. 55-56: "¿Qué tipo de paz era la existente en el derecho internacional europeo entre 1648 y 1914 supuestos los Estados soberanos? ¿Cómo es posible una paz y con ella un derecho internacional entre Estados soberanos que reivindican para sí una libre decisión soberana sobre la guerra abandonando el derecho? Es natural que la convivencia de esas formaciones de poder proceda no de una paz real dada sustancialmente, sino de la progresiva licitud de la guerra".

194. Ver al respecto C. SCHMITT, *Der Status quo und der Friede*.

195. C. SCHMITT, "Inter pacem et bellum nihil medium", p. 594. También *Der Begriff des Politischen*, p. 105. Y *Völkerrechtliche Großraumordnung*, p. 56. Es muy gráfico el siguiente texto de "Die Raumrevolution", en *Das Reich*, 29 Sept., 1940: "La esencia de la paz no sólo consiste en que los cañones dejen de disparar, los aviones de soltar bombas y los diplomáticos de hablar su discurso en los festines de paz que conocemos por Ginebra. Entonces la guerra sería simplemente ausencia de paz y sabemos lo que eso lleva consigo por la experiencia de lo que hemos hecho con el instrumento de Versailles y con estos veinte años de estado intermedio entre guerra y paz que se derivan de ahí. Tampoco depende de un tratado de paz cualquiera, sino de la fundación de un nuevo orden del que ya es tiempo en el desarrollo histórico presente".

196. C. SCHMITT, "Inter pacem et bellum nihil medium", p. 595. También *Der Begriff des Politischen*, p. 106.

197. "Dieses nihil medium ist aber gerade die Situationsfrage". C. SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, p. 106. También aparece citado en "Inter pacem et bellum nihil medium", p. 595.

problemático que una paz determinada negativamente, es decir, como aquello que no es guerra, es una falacia[198]. Para hacerse con la realidad tal como es, es preciso plantear la cuestión en otros términos:

> "¿Son o no compatibles con la paz las medidas de fuerza militares, en particular las represalias? Y si no lo son, ¿son entonces guerra? Este sería un planteamiento que tendría por horizonte la *paz como un orden concreto*"[199].

Si existe una situación intermedia entre la guerra y la paz, sería una situación anormal, un caso excepcional. Ahora bien, un caso de excepción está más cercano a la guerra que a la paz, pues no es una situación normal, un orden concreto. Es una situación de peligro porque en ella acciones no militares pueden ser hostiles de la manera más eficaz e intensa y viceversa, acciones militares pueden ser emprendidas con pretensión de paz. En una situación así, todo es ficción[200]. Ésta es la situación en que vivió Alemania después de las dos guerras mundiales. Las causas de la guerra fría después de la primera guerra mundial son tres principalmente: los dictados de paz de París; el sistema de prevención de la guerra establecido en el pacto Kellog y la Sociedad de Naciones; y la expansión de la idea de la guerra a actividades extramilitares. En opinión de Schmitt lo único que pretendían tales tratados de paz era la prosecución de la guerra por otros medios[201].

Sin embargo, el concepto de hostilidad sigue apareciendo a pesar de cualquier pacifismo. Y permanece aunque se haga de la paz una ficción jurídica: paz es lo que no es guerra. ¿Qué es la guerra entonces?

> "(...) paz es lo que no es guerra, pero sólo se reconoce como guerra la vieja guerra militar con su '*animus belligerandi*'. ¡Qué paz tan mezquina! Para quienes están en condiciones de imponer su voluntad y quebrar la de los demás con medios extramilitares, por ejemplo, mediante posibilidades de influencia y coacción económicas, resulta un juego de niños evitar la guerra militar al viejo estilo, y si proceden militarmente, no tienen más que

198. *Ibidem*, p. 594.

199. C. SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, p. 106. *El concepto de lo político*, p. 135.

200. *Ibidem*, pp. 107-108.

201. C. SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, p. 107. También aparece citado en "Inter pacem et bellum nihil medium", p. 595.

afirmar con suficiente firmeza que les falta toda voluntad guerrera, todo '*animus belligerandi*'"[202].

Carl Schmitt viene a poner de manifiesto con estas referencias a la guerra fría que el problema central no es tanto acabar con la guerra sino lograr una auténtica paz[203]. Esta ha de tomar el camino, no de la utopía o de la abstracción[204], sino de la creación de un ordenamiento concreto de paz que se corresponda con una situación real de paz[205].

> "El sentido de toda guerra que no sea absurda descansa en la paz, con la cual la guerra llega a su fin. Lo esencial de la paz no consiste sólo en que los cañones dejen de disparar, los aviones de lanzar bombas y los diplomáticos de parlamentar en los 'banquetes de la paz', de lo cual tenemos noticia gracias a Ginebra. Entonces la paz no sería más que una no-guerra. (...) Sin embargo, (la paz) no depende de un tratado de paz cualquiera sino de la fundación de un nuevo orden, el cual encuentra su hora en el desarrollo histórico actual"[206].

La creación de un estado real de paz depende en último término del quién de la decisión política.

202. C. SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, p. 109. *El concepto de lo político*, p. 138.

203. Sorprendentemente son muchos los autores que no reconocen esta intención en Schmitt. Así, por ejemplo, D. STERNBERGER dice: "En ningún lugar alza el autor la pregunta por la paz". *Schriften IV*, p. 317.

204. Cfr. R. ALTMANN en "Der Feind und der Friede", p. 781.

205. "El auténtico problema no es el del concepto de guerra, sino el de una paz auténtica". C. SCHMITT, "Inter pacem et bellum nihil medium", p. 595.

Otro texto clarificador es el siguiente de *Das politische Problem der Friedenssicherung*, p. 1: "La poderosa cuestión de la pacificación de Europa y de la tierra descansa en grandes relaciones históricas. De otro modo no se puede reconocer su contenido propio. No puede ser respondida desde las cambiantes agrupaciones tácticas de la política diaria. Aún menos es una cuestión jurídica sencilla sobre el contenido de los tratados de paz escritos. Más bien es necesario pasar por alto las construcciones jurídicas o mejor las ficciones con cuya ayuda se presta la apariencia de 'derecho' a un estado objetivamente no satisfactorio".

Y aún más el siguiente de "Die Raumrevolution": "En la gran historia de la humanidad toda verdadera paz es sólo verdadera una vez. La paz que verdaderamente pone fin a una guerra por el orden del espacio, sólo puede ser una paz del orden del espacio".

206. C. SCHMITT, "Die Raumrevolution".

> "Todos deseamos la paz, pero la cuestión, por desgracia, es la de quién decide lo que es paz, quién lo que sea orden y seguridad, quién lo que se haya de considerar como situación soportable o no soportable"[207].

II. LA GENERACIÓN DE UN NUEVO ORDEN

Llegados a este punto podemos explicitar aún más el concepto de lo político schmittiano complementándolo con la teoría del orden concreto.

Lo político es una situación que pasa por distintos momentos que se pueden resumir en las dos cadenas de acontecimientos siguientes, entre sí equivalentes:

a. Excepción – conflicto – unidad política
b. Ruptura de la relación entre amigos y enemigos – Oposición de amigo y enemigo – decisión soberana

Cada uno de los tres pasos configura la situación política. Cuando hablamos de la formación de un nuevo orden estamos refiriéndonos al tercer momento de la situación política, el que marca su fin. La decisión soberana, que logra poner fin al conflicto, está en disposición de asegurar un nuevo orden, un orden concreto en el sea posible una situación normal y, consecuentemente, un derecho[208]. Aquí enlaza el concepto de lo político con el de *nomos* y orden concreto. En ese momento, el conflicto deja paso a lo que hoy llamaríamos un consenso. El conflicto es mediado. A través

207. C. SCHMITT, "Völkerrechtliche Formen des modernen Imperialismus", p. 176. En otro lugar aparece el siguiente texto que incide en la misma cuestión: "Aquí se muestra que en todos los intentos de paz la cuestión difícil no concierne a la paz –puesto que todos están de acuerdo en que quieren la paz-, sino la cuestión es quién decide qué supone 'en concreto' un obstáculo o un peligro para la paz y por qué medios concretos se puede defender la paz que peligra o cómo se puede restaurar la paz obstaculizada. Siempre permanece la misma pregunta, ¿quién juzga?". C. SCHMITT, "Der Status quo und der Friede", p. 5.

208. En este sentido dice O. MARQUARD, *Aussprache*, en *Complexio Oppositorum*, p. 335: "(...) el concepto de orden concreto es la respuesta a lo político en la figura de la intensidad de la relación entre amigo y enemigo".

de la decisión política del soberano, al tiempo que se crea una representación, se fortalece el consenso y se pone fin a la situación política[209].

1. *El soberano legítimo*

La figura central de ese paso del desorden, del conflicto, al orden, es el soberano. El tema lo hemos abordado ya implícitamente al hablar de la decisión política y de la representación. Ahora haremos una pequeña referencia necesaria en este punto.

Para que la situación excepcional llegue a su fin se precisa de la decisión soberana. Soberano es quien decide sobre el caso de excepción y, por tanto, en la situación política para ponerle fin[210]. Precisamente porque la situación de excepción se caracteriza por suspender el orden jurídico vigente, la decisión sobre el fin de esa situación no puede ser más que el restablecimiento (no necesariamente restauración) de un orden concreto. La figura del soberano adquiere su valor de la realización de esa acción y no existe separada de ella, por tanto, está en estrecha relación con el orden concreto que pretende crear[211].

El soberano no tiene el monopolio del poder sino de la soberanía. No es posible que un poder central decida sobre todas la excepciones, sobre todos los conflictos que aparecen en la vida social. Es decir, para que el soberano pueda decidir en el caso de excepción por antonomasia, que es aquel en que se destruye el orden vigente, tiene que decidir sólo en ese caso. Incluso en él, tiene que conocer el carácter dialéctico de todo poder humano, es decir, que siempre ha de contar con los demás poderes en so-

209. Según esta interpretación no cabe hablar en el sentido en que lo hace V. HOLCZHAUSER en su estudio *Konflikt und Konsens*, pp. 86-89, de tres conceptos de lo político, a saber: 1. uno que se halla dentro de una teoría del consenso y principalmente esbozado en Verfassungslehre, 2. otro dentro de una teoría del conflicto en la que son dos los sujetos actuantes; 3. un tercero, también en el marco de la teoría del conflicto, pero en el que al entrar el soberano en juego, son tres los actores protagonistas del conflicto. En mi opinión no se trata de tres conceptos diferentes de lo político sino de tres momentos sucesivos de la situación política a los que he aludido en el texto.

210. C. SCHMITT, *Politische Theologie*, p. 11.

211. G. L. Ulmen expresa esta relación con el orden con el término de “actualidad”. Así lo dice en *Politischer Mehrwert*, p. 242.

ciedad y equilibrarlos[212], de modo que, cuando acontezca una situación excepcional, él sea realmente el poderoso. La eficacia del poder, sin la cual éste carece de sentido, depende del *nomos* político, es decir, de cómo se haya dividido y equilibrado el espacio político. El soberano, para ser un poder eficaz, ha de tener el monopolio de la *decisión política* en la *situación política*, el monopolio de una decisión que, como también vimos, no es según ley, sino que pone el marco de toda ley. En ese sentido el soberano es un dictador[213].

Ahora bien, una vez aquí, se abren dos cuestiones. La primera, cómo introducir al soberano en el orden del derecho que se sigue del fin de la situación política. En palabras de Schmitt, cómo conectar el poder más alto con la forma jurídica. En principio y de modo simple se puede decir que con la decisión se crea de nuevo un marco jurídico positivo, dentro del cual quedará enmarcada su soberanía como representación del pueblo, así adquirirá una forma jurídica concreta. La segunda cuestión aparece inmediatamente al hablar del soberano como de un poder incontrastable dentro de la situación política y es la cuestión de la legitimidad de ese poder.

Esta última se hace problemática con Bodino, por el planteamiento que hace al respecto en su obra *Los seis libros de la República*. En ella se viene a decir que quien tiene el poder es soberano por derecho propio y permanente. Y con esta afirmación ha de quedar respondida cualquier cuestión sobre la legitimidad. Describe Schmitt el planteamiento de Bodano del modo siguiente:

> "(...) está ligado al derecho divino y natural, pero no se trata de esto en la cuestión de la soberanía, sino de si el legítimo *status quo* debe ser un obstáculo insuperable para sus decisiones políticas, si alguien puede pedirle cuentas, y quién decide en caso de conflicto. El soberano puede, cuando lo

212. Aparece de modo claro en el siguiente texto de "Staatsethik und pluralistischer Staat", p. 36: "La unidad política es la más alta unidad, no porque dicte de modo omnipotente o porque nivele las demás unidades por debajo de ella, sino porque decide (...)".

213. Y en este punto recordamos la descripción de dictadura soberana que da SCHMITT en *La dictadura*, pp. 182-183: "La dictadura soberana ve ahora en la ordenación total existente la situación que quiere eliminar mediante su acción. No suspende una Constitución existente valiéndose de un derecho fundamentado en ella y, por tanto, constitucional, sino que aspira a crear una situación que haga posible una Constitución, a la que considera como la Constitución verdadera. En consecuencia no apela a una Constitución existente, sino a una Constitución que va a implantar".

exija el tiempo, lugar y singularidades concretas, cambiar y quebrantar las leyes"[214].

Éste es el punto de inflexión que cambia el rumbo de la teoría clásica de la legitimidad y conduce hacia la teoría política moderna. La primera estaba anclada en la teología; la segunda está fundamentada en el poder fáctico. En último término, quien puede asegurar la paz y la seguridad es soberano, es decir, quien puede imponerse es soberano. En Schmitt podemos hallar, como veremos más adelante, ambos tipos de argumentación[215]. Es preciso encontrar un fundamento para el poder; ahora bien, sea éste el que fuere, el poder ha de ser efectivo. No basta con que sea legítimo. *Auctoritas* y *potestas* han de ser coherentes. Ésta es una cuestión cardinal para todo pensamiento político[216] . Se podría hablar de un tercer modo de establecer la legitimidad que considera Schmitt inauténtico, sería el legalismo[217]. La legalidad para el Estado legal es un tipo de legitimidad a pesar de lo absurdo de la argumentación.

Según un concepto de legitimidad clásico, la *auctoritas* establece la legitimación en el pasado; la funda bien en la verdad de Dios y su rememoración en el magisterio de la Iglesia, bien en la sangre que porta esa verdad. La *potestas*, por el contrario hace referencia al momento presente y futuro del poder. El poder como *potestas* es la capacidad de ejercer la fuerza para hacer efectivo el fin que se persigue. *Auctoritas* y *potestas*, por tanto, se distinguen. Hobbes parece aun diferenciar ambos conceptos cuando afirma: "*auctoritas non veritas facit legem*". Sin embargo, en opinión de Schmitt, en realidad se trata de uno solo, puesto que en esa afirmación *auctoritas* no significa otra cosa que *summa potestas* y, por tanto, con-

214. C. SCHMITT, *Teoría de la Constitución*, p. 50.

215. Estos dos modos de argumentar coinciden con los dos modos de decisión que atribuye Maschke a Schmitt en el escrito "Die Zweideutigkeit der Entscheidung", –aquella herencia de Hobbes por un lado, y la que es herencia de Donoso, por el otro–, a los que se hizo referencia en páginas anteriores. En realidad no se trata de dos tipos de decisión, pues en ambos casos se refiere a la decisión política, sino de dos tipos de argumentación.

216. C. SCHMITT, *La defensa de la Constitución*, p. 166.

217. Ver C. SCHMITT, *Legalidad y Legitimidad*. En concreto, por ejemplo, dice en las pp. 5-6: "La justificación de este Estado está en la legalidad general de todo el ejercicio del poder estatal. El fundamento del deber de obediencia y la justificación de la supresión de todo derecho de resistencia están constituidos por un sistema de legalidad cerrado. La forma específica en que se manifiesta aquí el derecho es la ley, y la justificación específica del poder coercitivo del Estado es la legalidad".

vierte la *summa potestas* en *summa auctoritas*[218]. Con el tiempo, la distinción entre *auctoritas* y *potestas* ha llegado a borrarse incluso terminológicamente; sin embargo, la realidad sigue siendo la misma y la diferenciación sigue apareciendo con distintos nombres. Así, por ejemplo, aparece la distinción *potestas directa-potestas indirecta*, o reinar y gobernar, o aquella entre poder y poder neutral que aparece en las teorías liberales. Dice Schmitt que:

> "(...) desde la Revolución Francesa se ha perdido el sentido de esa distinción real (...) con ello empiezan las cómodas distinciones con que se encubre la falta de tradición de la moderna teoría política: autoridad y libertad, autoridad y democracia, etc. , hasta que finalmente en la confusión de la terminología política, no puede distinguirse ya entre dictadura y autoridad o autocracia y autoridad"[219].

Pero como apunta A. d'Ors en sus comentarios a la teoría de Carl Schmitt[220], tampoco él parece distinguir entre ambos conceptos. ¿Dónde esta la *auctoritas* en la teoría de Carl Schmitt? De nuevo nos encontramos con un problema interpretativo. Se queja, si se puediera hablar así, de que no exista autoridad, de que no exista una *potestas spiritualis* reconocida. Desde su teología política y desde su interpretación de la Iglesia se comprende bien esta queja[221]. Sin embargo, él construye su propio concepto del poder, del soberano y de lo político sin prestarle tampoco ninguna atención.

Un texto de una carta de José Caamaño Martínez del 3 de junio de 1949 dirigida a Schmitt nos da hasta cierto punto una respuesta al porqué de esa falta de atención:

> "Es verdad como usted (Schmitt) dice, que su decisionismo es la diagnósis y el reflejo exacto del mundo de los siglos XIX y XX, sin una *potestas* o *auctoritas spiritualis* universalmente reconocida. Es verdad igualmente,

218. C. SCHMITT, *El Leviathan en la Teoría del Estado de Tomas Hobbes,* p. 63.
219. C. SCHMITT, *La defensa de la Constitución,* nota p. 168.
220. Véase *De la guerra y de la paz* y "Teología Política, una revisión del problema".
221. Interesante al respecto es la nota al capítulo III de *La defensa de la Constitución*, p. 168.

> que la cuestión *quis iudicabit* es la única práctica y políticamente interesante"[222].

Desde el punto de vista político lo importante es quién decide, el conforme a qué decida se hace claro una vez respondido el anterior interrogante. Es decir, la cuestión interesante desde la práctica es la de la potestad. De todas formas ya en el texto que acabamos de citar se observa cómo Schmitt no hace distinción entre ambos conceptos cuando dice *potestas* o *auctoritas spiritualis*. Sin embargo, hay otros lugares, donde se muestra que conoce la distinción[223].

Dado que su teoría pretende ser práctica, le interesa ver las cosas desde el punto de vista de la *potestas* y por eso transforma en su análisis la distinción *potestas-auctoritas* en otra, *potestas directa-potestas indirecta*. Y viene a decir que, por suspuesto, existe la segunda y que es siempre un peligro, una constante amenaza para la primera. Mantiene la distinción pero, a mi modo de ver, de forma inadecuada.

2. *El Poder Constituyente: representación e identidad*

Hemos hablado del soberano como figura política. Ahora nos planteamos la cuestión acerca de cómo se constituye el poder político en una unidad política concreta. Para eso hay que hablar de dos principios esenciales a la realidad política: identidad y representación.

A estos dos elementos, identidad y representación, se les puede llamar principios porque son irreductibles. Son el dato de lo político. Son Princ.-pios de toda forma política porque ésta no puede aparecer sin la presencia de ambos. Y precisamente, porque pertenecen a la esfera de lo político, son categorías existenciales. Los define Schmitt como:

222. *Nachlaß*, RW 265/2443/2

223. Así en la nota primera al capítulo 8 de la *Teoría de la Constitución*: "al poder (siempre efectivo por necesidad) le corresponden conceptos como soberanía y majestad; autoridad, por el contrario, significa un prestigio esencialmente basado en el elemento de la continuidad y contiene una referencia a la tradición y permanencia".

> "(...) principios de estructura política contrapuestos, de cuya realización ha de recibir su forma concreta toda unidad política"[224].

Contraposición aquí no quiere decir exclusión. Son, en palabras de Schmitt, "puntos de orientación"[225] contrapuestos, pero complementarios. En su realización, esa complementación puede darse de distinto modo y con diferente medida.

Si tomamos al pueblo y al Estado como sujetos a través de los cuales se realizan estos principios –dentro de la concepción política moderna, es decir, aquella en la que el sujeto de la identidad es el pueblo y el sujeto de la representación el Estado–, podemos dar razón de esa complementariedad a través de las dos afirmaciones siguientes:

No es posible un Estado sin pueblo. Parece clara esta expresión si tenemos en cuenta, desde el mismo concepto de *nomos*, que el pueblo existiendo en concreto es un dato existencial previo al Estado. Así, el pueblo es la condición de posibilidad para que exista un Estado. Ahora bien, esto es cierto sólo si se considera al Estado como representación en un sentido que se verá más adelante. Si el Estado no tiene que ver con un auténtico representar, tampoco tiene que ver con el pueblo, o simplemente no hay relación porque no hay dos elementos. Es, por ejemplo, el caso en la tesis de Rousseau. No hay Estado y pueblo, sino pueblo como Estado. Así puede decir cosas como que el Estado es el pueblo y no existe más soberano. Esta proposición conculca uno de los principios formales y el precio que tiene que pagar por ello es no poder ser llevada a la práctica[226].

No es posible un pueblo sin Estado. Esta segunda afirmación es recíproca de la anterior. Como acabamos de decir, el pueblo es condición del Estado, pero, añadimos ahora, este último es fundamento para que exista el pueblo. Gracias al Estado, a un pueblo le adviene un modo de existencia superior, la existencia política, que hace que un grupo de hombres sea un pueblo como unidad política.

224. C. SCHMITT, *Teoría de la Constitución*, p. 236.

225. *Ibidem*, p. 238.

226. Anuncio ya desde ahora, para mayor claridad de lo que sigue, que Schmitt distingue entre parlamentarismo y democracia como formas políticas diferentes que puede tomar el Estado de Derecho.

El concepto de representación es clave en la teoría schmittiana[227]. Aparece pocas veces definido; sin embargo, muchas veces hace referencia a él[228]. Sobre todo en *Römischer Katholizismus und politische Form*, en *Die Sichtbarkeit der Kirche,* en *Der geistesgeschichtlichen Lage des heutigen Parlamentarismus* y en *Verfassungslehre*.

Representación es principalmente para Schmitt personificación, visibilidad y presencia de la unidad política. Las notas fundamentales que caracterizan a la representación son: presencia, personalidad y publicidad[229]. Y son estas mismas las que dan el carácter específico a la vida política[230]. La actividad característica de cualquier representación es la mediación. El carácter de mediación lo explica Schmitt a través de la representación más auténtica, por ser la mediación más pura: la representación de la Iglesia Católica[231]. La Iglesia representa a Cristo mismo como su mediadora[232]. Hace visible a Cristo en la tierra a través de los oficios divinos. Es una representación perfecta[233] precisamente por la transparencia de ese tipo de mediación en los sacramentos.

Del mismo modo, aquel que representa la unidad política no es un mandatario, sino que por mediación de la decisión sobre el modo de ser de la unidad política de la que es capaz, es él la unidad política misma con una voluntad propia, no con la voluntad general del pueblo[234].

La diferencia entre ambas representaciones, la de la Iglesia y la política, está en que mientras esta última supone una decisión última temporal, aquella es dueña de una decisión última absoluta.

227. Cuando digo esto quiero decir que es a uno de los que le da un matiz específico, apropiándose de su sentido.

228. E.-W BÖCKENFÖRDE, "Der Begriff des politischen als Schlüssel zum staatsrechtlichen Werk Carl Schmitts", p. 297: "La representación es tratada por primera vez –ya lo hemos escuchado aquí- en 'Römischer Katholizismus und politische Form', después en una larga nota en 'Geistesgeschichtlichen Lage des Parlamentarismus' y finalmente en 'Verfassungslehre'".

229. Así lo expresa también A. ADAM en *Rekonstruktion des Politischen: Carl Schmitt und die Krise der Staatlichkeit 1912-1933*, p. 99: "Representación es como visibilidad presencialidad, personificación de la unidad política".

230. C. SCHMITT, *Teoría de la Constitución*, p. 248.

231. C. SCHMITT, *Cattolicesimo romano e forma politica*, p. 37.

232. *Ibidem*, p. 47.

233. *Ibidem*, p. 50.

234. Aquí subyace la idea de que la unidad viva de una pluralidad sólo puede hacerse desde una unidad activa y no desde una suma de voluntades.

A través de las tres notas arriba mencionadas –publicidad, personalidad y mediación– podemos dar una idea clara de lo que significa representar, y mostrar cómo se hace un concepto insustituible para responder a una realidad cualitativa que –aunque también se dé en otros ámbitos de la realidad[235]– es fundamental para entender el ámbito de lo político.

La primera nota que mencionábamos era la publicidad. A este respecto dice Schmitt:

> "La representación no puede tener lugar más que en la esfera de lo público"[236].

No es posible una representación que se desenvuelva en secreto, una representación que sea un asunto particular[237]. La representación ha de ser pública, por eso sólo gracias al pueblo es posible la representación.

En este punto es preciso hacer una distinción entre dos sentidos del término representación que en el idioma alemán vienen diferenciados por dos palabras: *Repräsentation* y *Vertretung*. La primera –representación política– es diferente de la segunda –representación comercial (*Selbstvertretung*), cometido (*Auftrag*), etc[238]–. Esta última pertenece por su naturaleza y origen al derecho civil y trata de contratos entre particulares. La representación política, sin embargo, no es un contrato porque no es un acuerdo de intereses entre particulares, sino el ejercicio público de un poder. Es del pueblo y para el pueblo, sin ser el pueblo. No es una relación de un individuo con otro, ni del pueblo con un particular. Y ello porque el representante, en cuanto tal, ha perdido su individualidad en favor de la publicidad y porque no son individuos los que son representados, sino el pueblo entero como colectividad. Ahora bien, hay que hacer aún un matiz y es que la veradera representación sólo puede serlo de un pueblo públicamente formado y no de un pueblo que resulte de la suma diferenciada internamente de los votantes, como es el caso en el sistema parlamentario.

235. Alvaro D'Ors hace la distinción clara entre distintos tipos de representación: jurídica, abreviativa, estética, simbólica y conceptual. Aunque tienen matices diferentes, en todas ellas se da una característica común: la tensión presencia-ausencia. Representar es sustituir algo ausente por algo presente. *Ensayos de Teoría Política*, pp. 224-229.

236. C. SCHMITT, *Teoría de la Constitución*, p. 241.

237. *Ibidem*, p. 241.

238. En el mismo sentido hace E. VOEGELIN, *Nueva Ciencia de la Política*, p. 63, una distinción entre representante y agente.

Éste pretende considerar al pueblo en su totalidad física o natural (por oposición a existencial), para lo que no encuentra otro medio que la suma de los ciudadanos cuantificados en el voto. De esa suma se obtiene una mayoría que no es más que un producto resultante de una especie de "comercio de votos". Pero ahí –dirá Schmitt– no se halla reflejado todo el pueblo, sino sólo un conjunto de intereses privados. Ahí la auténtica representación política no es posible.

En el sistema parlamentario se pierde con el concepto de representación política el de autoridad. Por esto califica Schmitt a la sociedad parlamentaria como una sociedad desprovista de padres –*Vaterlose Gesellschaft*–, en ella se representan intereses, pero no personas[239]. Sin embargo, no se renuncia al término[240] hasta tal punto que emplea indistintamente los términos parlamentarismo y "sistema representativo"[241]. Representación significa en esta última expresión, representación razonable del pueblo en el parlamento. La pregunta es, ¿quién es entonces el representado? Grupos de intereses particulares del pueblo hallados numéricamente. Y a esto arguye Schmitt:

> "Aquello que sirve tan sólo a cosas privadas y a intereses privados, puede, es cierto, ser representado; puede encontrar sus agentes, abogados y exponentes, pero no será 'representado' en sentido específico"[242].

No hay diferencia entre representante y representado porque se ha perdido el sentido de lo público. La acción de aquellos que forman el sistema representativo es también privada. En el marco de la actividad parlamentaria lo que se desenvuelve a la luz del día es una formalidad vacía y las decisiones verdaderamente importantes se toman de espaldas a lo público. Así el parlamento quizá pueda realizar funciones útiles, pero ha dejado de ser la representación de la unidad política del pueblo[243].

239. C. SCHMITT, *Politische Theologie*, p. 68.

240. A. D'ORS, *Ensayos de Teoría Política*, p. 240: "(...) el haber entrometido la idea de representación en la teoría política democrática no pasa de haber sido un recurso de seducción, que perturba profundamente una comprensión de la realidad política a la vez que la idea de la verdadera representación".

241. C. SCHMITT, *Sobre el Parlamentarismo*, p. 44.

242. C. SCHMITT, *Teoría de la Constitución*, p. 243.

243. *Ibidem*, p. 241.

La representación no es un fenómeno de carácter normativo, ni un procedimiento, sino algo de carácter existencial[244]. Es pública, viene dada con el pueblo y participa de la misma realidad existencial que éste.

Hay dos notas correlativas a esta de la publicidad y son la presencia y la visibilidad. Una característica del ser público está en dejarse ver. La publicidad no es secreto, no tiene que ver con "actos apócrifos de soberanía". Frente a la dirección hacia el secreto que existe en todo poder, existe una contradirección del poder hacia la publicidad[245]. La presencialidad se la da el pueblo que, como tal, está siempre presente.

La segunda nota que mencionábamos era la personalidad. Quien representa es siempre una persona[246]. El representante ha de ser un quién porque ha de ser capaz de obrar. No hay verdadera representación cuando el representante es una persona colectiva. Se trata de una imposibilidad física, pues para que esta persona pudiera representar necesitaría de una persona física con capacidad de obrar[247]. Pero además, por ser persona, hace referencia a una dignidad personal. El pueblo, al ser representado, conserva su dignidad propia. Y, al tiempo, confiere un alto valor a la Fig.-ra del representante, porque quien representa un alto valor no puede ser privado de él. En la representación, tanto el representante como el representado, adquieren una dignidad superior[248] que supone un salto cualitativo, el cual significa principalmente perfección. En una consecuente teología política se corresponde con el concepto de trascendencia frente al de inmanencia[249].

244. *Ibidem*, p. 242. Esta concepción existencial de la representación ha sido reconocida por Hauriou, quien afirma que a un gobierno, para ser representativo, no le basta con serlo en sentido constitucional (nuestro tipo elemental de instituciones representativas), sino que tiene que ser representativo también en el sentido existencial de hacer real el sentido de la institución. Cit. En E. VOEGELIN, *Nueva Ciencia de la Política*, p. 80. El mismo Voegelin dedica un espacio en este libro al concepto de representación existencial. *Nueva Ciencia de la Política*, pp. 61-63.

245. C. SCHMITT, "Nehmen, Teilen, Weiden", pp. 92-93.

246. C. SCHMITT, *Cattolicesimo romano e forma politica*, p. 50.

247. A. D'ORS, *Ensayos de Teoría Política*, p. 225. En este punto admira Schmitt la capacidad de Hobbes para, a pesar de su nominalismo, conservar la idea de personalidad de la representación. Cit. en C. SCHMITT, *Die vollendete Reformation. Bemerkungen und Hinweise zu neuen Leviathan Interpretationen*, p. 53. En el mismo sentido cfr. A. ADAM en *Rekonstruktion des Politischen: Carl Schmitt und die Krise der Staatlichkeit 1912-1933*, p. 97.

248. A. Adam habla de "Pathos der Würde" (sentimiento de la dignidad), al tratar de la representación. Cit. en *Rekonstruktion des Politischen: Carl Schmitt und die Krise der Staatlichkeit 1912-1933*, p. 102.

249. Así dice E. PRYZWARA, en *Mensch*, p. 11, refiriéndose a Schmitt: "En ese querer reunirse (identidad y representación) es la representación lo sobre-ordenado, a través de lo cual es po-

La tercera nota suponía la representación en su actividad como mediación. La pregunta en este punto es la siguiente: ¿en virtud de qué un representante es tal? La respuesta de Schmitt es clara: en virtud de su actividad. La actividad por la cual un "quién" es representante es la elevación de un pueblo a unidad política mediante una decisión por la cual el pueblo, ausente de modo positivo, pasa a estar presente políticamente. Una representación es legítima si es capaz, si tiene el poder, de mediar la decisión del pueblo, es decir de constituirlo. Por tanto, la legitimidad le viene de su función. Según Schmitt:

> "Representar es hacer perceptible y actualizar un ser imperceptible mediante un ser de presencia pública"[250].

Y también:

> "Sólo quien gobierna tiene parte en la representación"[251].

Lo característico de este concepto como mediación es la dialéctica presencia-ausencia. No es que el pueblo esté ausente ni que carezca de valor, sino que, por su propio modo de ser "negativo", aunque esté siempre presente potencialmente, ha de hacerse presente políticamente, es decir, realmente presente[252]. No puede entrar en la vida política sin una cierta elevación de su ser, sin una cierta unidad.

> "La dialéctica del concepto está en que se supone como presente lo imperceptible al mismo tiempo que se hace presente. Esto no es posible con cualquier especie de ser, sino que supone una particular especie de ser. Una cosa muerta desvalorizada o desprovista de valor, una cosa inferior, no pue-

sible una unidad popular puramente vital 'que tiene una elevada y más alta forma de ser', tanto que identidad y representación se relacionan como la inmanencia de Dios en el mundo y la trascendencia de Dios sobre el mundo".

250. C. SCHMITT, *Teoría de la Constitución*, p. 241.

251. *Ibidem*, p. 245.

252. A. ADAM, *Rekonstruktion des Politischen: Carl Schmitt und die Krise der Staatlichkeit 1912-1933*, p. 98: "El representante no representa al pueblo ni su 'existencia natural'; el representa lo que en el pueblo permanecería invisible caso de no ser representado, a saber: su unidad política".

> de ser representada. Le falta la superior especie de ser, que es susceptible de una elevación al ser público, de una existencia pública"[253].

La dialéctica consiste en convertir al presupuesto invisible y ausente en un elemento políticamente visible y presente[254]. En el acto de representar el representante se coloca en el lugar del pueblo y, en ese momento, el pueblo queda institucionalmente representado[255]. Quien representa media entre el pueblo ausente y el pueblo presente políticamente. Realiza esa conversión en su misma persona[256]. De ningún otro modo puede pasar el pueblo a ser una magnitud política.

Esa mediación ausente-presente se realiza a través de la decisión política. Por eso sólo representa quien decide[257], quien puede tomar una decisión sobre el modo de existencia política de un pueblo. En ese momento el pueblo se convierte en unidad política. En este punto volvemos sobre aquellas afirmaciones ya citadas:

> "Estado es un determinado *status* de un pueblo, y por cierto, el *status* de la unidad política. Forma política es la manera especial de conformación de esa unidad. Sujeto de toda determinación conceptual del Estado es el pueblo. Estado es una situación, la situación de un pueblo"[258].

253. C. SCHMITT, *Teoría de la Constitución*, p. 241.

254. En este punto se ve claramente la influencia de la estética cubista en los primeros años de Schmitt, la cual le hizo comprender hasta que punto era importante la forma que aparece en la dialéctica de la representación. Cfr. I. VILLINGER, *Carl Schmitts Kulturkritik der Moderne*, p. 165. En este libro está claramente explicado el sentido de la forma y de la conceptualización schmittiana y hasta qué punto y cómo cabe en ella hablar de estética.

255. J. KAISER, "Die Dialektik der Repräsentation", p. 72.

256. Así lo explica A. D' ORS en *Ensayos de Teoría Política*, p. 223: "(...) la representación no es más, en su sentido más amplio, que la sustitución de algo ausente por algo presente; este algo presente es distinto, pues lo sustituye, que el algo ausente, pero su función sustitutiva puede producir el efecto de la identidad, y, en ese sentido, la representación supone una identidad de lo distinto, un aliud pro alio, pero siempre en relación con un tercer término: un destinatario de la representación, espectador de la presencia del representante. En este sentido el algo representante es siempre un intermediario".

257. La consecuencia que ha supuesto el malentendido del concepto de representación en la democracia y el parlamentarismo conduce a la afirmación contraria: quien representa y porque representa, entonces gobierna. Dice al respecto A. D'ORS en *Ensayos de Teoría Política*, p. 240: "(...) que la cabeza gobierne al cuerpo es algo natural, pero resulta absurdo decir que la cabeza, representativa del cuerpo entero al que pertenece, lo gobierna precisamente en virtud de su función representativa; antes bien, lo representa porque lo gobierna".

258. C. SCHMITT, *Teoría de la Constitución*, p. 237.

La representación hace posible que un pueblo sea una unidad política y venga a ser poder constituyente. Es entonces cuando el pueblo pasa a estar en situación política y es a esa situación a la que Schmitt llama estado, el cual puede adquirir diferentes formas según sea la propia conformación de la unidad política. Con la representación aparece la forma política[259].

El concepto de forma es clave en la teoría schmittiana. Forma es visibilidad, presencialidad, publicidad y permanencia. Habla Schmitt de la forma no de modo muy claro; es de esos conceptos que están semiocultos en su obra. Aparece explícitamente en escasos lugares. En particular, aparece la Iglesia como triple gran forma: forma jurídica, forma estética y forma de poder. Y esto precisamente por la *pureza de su representación*[260], de la que acabamos de hablar. Aparece la soberanía como problema de la forma política y de la decisión. Sobre todo en un lugar donde citando a Wolzendorf ratifica su definición del Estado como fuerza de un orden, *forma* para la vida de un pueblo. A partir de ahí, realiza Schmitt toda una tipología de la forma para detenerse a analizar la forma jurídica. Esta última nace porque la idea del derecho no puede *transformarse* a sí misma. Para convertirse en realidad efectiva, la idea del derecho ha de ser formada, se precisa de una transformación y, por tanto, de una "*auctoritatis interpositio*"[261]. Habla, por tanto, de la forma en relación a la forma política, como acabamos de ver. Ésta nace con la configuración de la unidad política.

Toda la obra de Schmitt está impregnada de una formalidad que no se deja atrapar fácilmente a través de los casos que acabamos de citar.

259. Cfr. Hans BARION en "Weltgeschichtliche Machtform, Eine Studie zur Politischen Theologie des II Vatikanischen Konzils", p. 13.

260. C. SCHMITT, *Cattolicesimo romano e forma politica*, p. 50. En este punto subraya M. NICOLETTI en "Die Ursprünge von Carl Schmitt 'Politischer Theologie'", p. 127: "La teología política es según eso la teologicidad interior de todas las mediaciones políticas, las cuales, para ser efectivas, vienen 'de arriba', entonces debe ser 'secularización' de una instancia transcendente, 'representación' de sí misma".

261. C. SCHMITT, *Politische Theologie*, pp. 37-39. Y también en *Teoría de la Constitución*, p. 83, señala: "La transformación es en esto el fenómeno esencial, porque mediante ella se crea el fundamento jurídico (*auctoritatis interpositio*) de la validez estatal". En este punto hay que precisar. La idea del derecho está ya formada. Ahora bien, se hace real cuando se encarna en una forma jurídica. Entre ambos modos de estar formado existe la diferencia que distingue a la forma esencial de la accidental. La idea previa no coincide totalmente con la idea realizada. Existe un salto. Se puede decir que pertenece a la forma de todo derecho positivo la decisión, pero no a la forma de todo derecho en general.

Desde el pensamiento clásico, se puede decir, resumidamente, que forma es principalmente tres cosas. Por un lado, un principio de unidad, en tanto que establece relación entre lo separado; por otro lado, un principio de actualización del ser, en tanto que se puede decir que tanto más formalizada está una realidad, más "es"; desde otro punto de vista, un Princ.-pio de inteligibilidad, en tanto que ilumina la comprensión de la realidad. Algo de eso hay sin duda en en concepto de forma política que evoca Schmitt, pero añade connotaciones espaciales no presentes en el planteamiento clásico.

Se ilumina dicho concepto en el sentido en que lo utiliza nuestro autor al ponerlo en relación con el de "figura" en el pensamiento de E. Jünger y de E. d'Ors, personas que tuvieron relación con Schmitt y de los cuales recibió cierta influencia.

Jünger define el concepto como sigue:

> "(...) son figuras aquellas magnitudes que se ofrecen a unos ojos que captan que el mundo articula su estructura de acuerdo con una ley más decisiva que la ley de la causa y el efecto, aunque no vean, sin embargo, la unidad bajo la que se efectúa esa articulación"[262].

Así, lo propio de la figura es evocar la totalidad que es más que la suma de sus partes y que, por tanto, se forma de modo cualitativo, no se construye, sino que adviene. Pone los siguientes ejemplos:

> "Una amistad es más que dos hombres; y un pueblo es más que aquello que puede expresarse por el resultado de un censo de población o por una suma de votos políticos"[263].

Y en concreto, refiriéndose a la política dice:

> "También en la política todo depende de que al combate acudamos con figuras y no con conceptos"[264].

262. E. JÜNGER, *El Trabajador*, p. 38.
263. *Ibidem*, p. 39.
264. *Ibidem*, p. 39.

Por su parte, E. D'Ors presenta al pensamiento figurativo, es decir, el pensamiento por esquemas, como una de las supremas adquisiciones de la humanidad. Así lo expone en *La Ciencia de la Cultura.* Dentro de este marco, describe el concepto de forma del modo siguiente:

> "(...) los productos del espíritu, como los productos de la Naturaleza se realizan en determinadas formas, es decir, en determinadas concreciones que no corresponden al concepto de cantidad ni calidad sino al de orden o disposición"[265].

Pero aún no basta con estas referencias, habría que hacer referencia sin duda a la estética que no en vano es el mundo de la forma. Es muy posible que provenga en parte de ahí la semántica política schmittiana. El arte es compresión de la realidad no a través de conceptos, sino de formas. Y no como mera posibilidad. Lo que en el arte se pone de manifiesto es que existen aspectos de la realidad que no se dejan comprender en conceptos. Algo así ocurre también con ciertos aspectos de la realidad política. De ahí la necesidad de la forma.

Una vez resuelta la cuestión de la representación queda analizar el principio político formal de la identidad. ¿Qué es la identidad? Con sólo una palabra se puede responder: el pueblo[266].

Como hemos visto, la presencia del pueblo es siempre necesaria como magnitud política para que la representación tenga lugar, para que sea posible un gobierno auténtico. Al tratar este punto nos estamos enfrentando con un problema que ha de solucionar toda filosofía política, y es el problema de cómo hacerse con la voluntad del pueblo, cómo "formarla" de algún modo para que pueda ser representada. Hoy hablaríamos del problema de cómo establecer el consenso. En clave schmittiana, nos enfrentamos

265. E. D' ORS, *La Ciencia de la Cultura*, p. 286.

266. Hemos utilizado el término pueblo porque el término identidad nos parece confuso. Podría interpretarse como forma democrática de concebir el pueblo y no como principio de cualquier forma política, es decir, como una teoría del pueblo en general. Otro concepto similar sería el de participación. Éste es el que utiliza V. Holczhauser en su estudio *Konsens und Konflikt: die Begriffe des Politischen bei Carl Schmitt*, p. 195. En la *Teoría de la Constitución*, p. 273, Schmitt, describiendo la democracia como forma política que sólo aplica el principio formal de la identidad, pues no distingue entre gobernantes y gobernados, define la identidad como: "(...) lo existencial de la unidad política del pueblo, a diferencia de cualesquiera igualdades normativas, esquemáticas o ficticias".

con la cuestión de cómo lograr la "homogeneidad sustancial" del pueblo (*substanzielles Gleichartigkeit*)[267] o cómo percibir su modo de ser (*Artgleichheit*)[268]. Existe un modo de ser peculiar, particular de cada pueblo, la forma concreta de su unidad en la multiplicidad[269], una homogeneidad sustancial que quien representa ha de conocer.

Ahora bien ¿quién es el pueblo? Antes de nada es preciso analizar el concepto mismo de pueblo. Lo primero que aparece es que es un concepto tan amplio que sólo es posible limitarlo y definirlo por vía negativa. Pueblo es primariamente lo que no es autoridad o magistratura estatal, y está formado por aquellos que, en principio, no están organizados, los que no ejercen funciones orgánicas de autoridad, los que no gobiernan. Y, si en algún caso, realizan algo así, es por delegación, es decir, como función de una autoridad. Más aún, dirá Schmitt, cuando una o varias partes del pueblo se organizan, dejan de ser pueblo. Por eso, el pueblo está antes y por encima (referido a la importancia) de toda Constitución positiva[270]. El hecho de que el pueblo sólo pueda ser definido negativamente no es algo trivial, no se debe a la limitación del lenguaje, sino que más bien es la nota que da la clave de la esencia de su ser.

> "No sólo se atinaría con algo sociológicamente esencial en términos generales, al definir al pueblo de tal manera negativa, (por ejemplo, el público en un teatro, como aquella parte de los presentes que no colabora en la representación de la obra), sino que tampoco puede ser desconocida esa particular negatividad al tratar científicamente las teorías políticas (...) Pueblo son, en una significación especial de esa palabra, todos los que no son señalados o distinguidos, todos los que no son privilegiados, todos los que no se destacan por razón de propiedad, posición social o educación"[271].

267. C. SCHMITT, *Politische Theologie*, p. 59; *Sobre el Parlamentarismo*, p. 34; *Teoría de la Constitución*, p. 28 y pp. 262-272; "Der bürgerliche Rechtsstaat", p. 201.

268. C. SCHMITT, *Staat, Bewegung Volk*, p. 42. *Der Begriff des Politischen*, p. 8, en la edición del 33.

269. C. SCHMITT, "Staatsethik und pluralistischer Staat", p. 35.

270. C. SCHMITT, "Volksentscheid und Volksbegehren", p. 50: "Quien sea el pueblo en ese sentido no puede asegurarlo ninguna constitución con claridad. Pueblo puede ser cualquier multitud que irrevocablemente aparezca como tal y con ello decida quién en concreto, es decir, quien en la realidad política y social actúe como pueblo". Cfr. también A. ADAM, *Rekonstruktion des Politischen: Carl Schmitt und die Krise der Staatlichkeit 1912-1933*, p.100.

271. C. SCHMITT, *Teoría de la Constitución*, p. 281.

Así, tomando el ejemplo del mismo Schmitt, en la Revolución Francesa, la burguesía era pueblo en contraste con la aristocracia, pero tan pronto como la burguesía pasó a ser la clase estatal, nació el proletariado como pueblo y, por tanto, como portador de la negatividad.

Según esta definición, parecería que el pueblo carece totalmente de importancia en la vida pública, pues esa negatividad es una especie de no ser, una carencia. ¿Qué puede aportar si es como el público en una obra de teatro? Es cierto que el público no colabora, no actúa en la obra de teatro; sin embargo, ésta no sería tal, no tendría lugar la representación, o al menos no tendría sentido, si no hubiera público. La obra es representación si hay público, pero el público es público si hay obra.

El pueblo es la condición de lo público y ahí radica su importancia. Si buscamos en él una forma de positividad, un actor, entonces aparece como pura negatividad. Si lo consideramos como público, es lo público.

> "Sólo el pueblo presente verdaderamente reunido, es pueblo y produce lo público"[272].

Sólo a través de la representación es posible dar al pueblo la unidad en la que adquiere su identidad como pueblo[273], de modo que se eleva a una existencia más alta que aquella de la pura negatividad, a la existencia política[274]. Existe una circularidad entre los conceptos de identidad y representación, de modo que se puede decir que el principio de identidad es condición del de representación y éste es fundamento del primero. La representación media entre la existencia no-política y la existencia política del pueblo. Esa acción de mediación supone un cambio cualitativo para el pueblo, no cuantitativo. La sustancia del pueblo no cambia. Al representante le viene la dignidad de la capacidad de elevación cualitativa. Ésta es una acción que se da siempre de arriba a abajo y no al revés porque no es posible que de un aumento de cantidad se consiga una superioridad formal.

272. *Ibidem,* p 282.

273. *Ibidem,* p. 237.

274. Para no caer en contradicción con lo dicho hasta el momento, es preciso insistir en la distinción entre existencia de un pueblo (con capacidad política) y existencia política de un pueblo (activo políticamente). Cfr. *Teoría de la Constitución*, p. 26.

Una vez descrito el modo de ser del pueblo volvemos al problema planteado, a saber, cómo ha de ser formado o percibido para que se dé una auténtica representación, cómo es posible hacerse con la voluntad del pueblo sin que éste deje de ser pueblo –de ser público– y sin que deje de estar en cierto modo ausente y en cierto modo presente –puesto que esto, como acabamos de ver, es de su esencia[275]–. Dicho de otro modo, la cuestión es cómo el pueblo puede alcanzar y mantener la situación de unidad política[276] para que quede incluido en la decisión de quien lo representa.

En la lógica schmittiana la pregunta por cómo es posible hacerse con la voluntad del pueblo, es decir, con aquello que se considera como consenso, acuerdo en lo fundamental, se convierte en otra, a saber: ¿cómo es posible formar la voluntad del pueblo? Y esta última es una pregunta acerca del poder. ¿Es posible diferenciar el par : unidad a través del consenso- unidad a través del poder (*Einheit durch Konsens-Einheit durch Macht*)?[277] Schmitt responderá negativamente. Lo que late bajo esa distinción es la vieja relación, existente en toda forma política, entre poder político y asentimiento o aprobación (*Bereitwilligkeit*) del pueblo[278]. En esta relación lo más importante, dirá Schmitt, es darse cuenta de que el consenso está formado a través del poder[279]. Éste tiene para ello métodos pro-

275. La voluntad del pueblo por su carácter propio ha de quedar en cierto modo indeterminada. Ver R. ALVIRA, "Versuch, die Vielfalt der gesellschaftlichen Subsysteme einzuordnen, mit besonderen Berücksichtigung des Rechts", p. 289.

276. C. SCHMITT, *Teoría de la Constitución*, p. 237.

277. C. SCHMITT, "Staatsethik und pluralistischer Staat", p. 35: "El poder produce consenso (...) y viceversa: el consenso produce poder (...)". También aparece esta idea en Diálogo sobre el poder y el acceso al poderoso, p. 7: "(...) el consenso determina el poder, es cierto, pero el poder determina también el consenso y en modo alguno se trata, en todos los casos, de un consenso irracional o inmoral. (...). Un hombre moderno con poder tiene infinitamente más medios para promover el consenso de su poder que Carlomagno o Barbaroja".

278. C. SCHMITT, "Machtpositionen des modernen Staates", p. 369.

279. *Ibidem*, p. 370: "Aquí entran en consideración los diferentes conceptos importantes de la teoría jurídica y estatal como son: aceptación popular, reconocimiento, buena voluntad, adhesión, aclamación y confianza del pueblo. Si los denominamos resumidamente como 'consenso del pueblo', se generan una serie de fórmulas sencillas (...) En verdad son los dos (poder y consenso) inseparables. El auténtico poder produce auténtico consenso y el auténtico consenso produce auténtico poder. Sobre todo, un poder estable encuentra la más auténtica y segura aceptación del pueblo".

También en *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica*, pp. 45: "El soberano es omnipotente gracias al consenso producido por él mismo en virtud de su poder soberano y de la decisión estatal".

Otro texto esclarecedor en "Machtpositionen des modernen Staates", p. 368: "En consecuencia, al lado de las armas y del desarrollo de los medios técnicos es de gran importancia para la posición del poder del Estado Moderno la técnica de los métodos según los cuales se forma la opinión pública y la voluntad general del pueblo".

pios entre los cuales se encuentran principalmente la educación y la escuela[280], la prensa, la radio y la televisión[281].

En opinión de Schmitt, el error más grave en la historia política[282], en lo que se refiere a la formación de la voluntad del pueblo, ha sido entender el sufragio universal en sus dos variantes –la democracia pura y el parlamentarismo– como la única forma de expresión de la voluntad del pueblo[283]. Según la doctrina democrática se obtiene mediante el sistema de votación individual y secreta una voluntad general. Según el modo de operar el parlamentarismo, la opinión popular queda representada proporcionalmente. En ambos casos se da en opinión de Schmitt la misma deficiencia, a saber, se trata de un modo no-público de formar la voluntad del pueblo[284] y, además, abstracto, pues se hace una transferencia de la voluntad en general y no para cada caso concreto[285]. Se trata de una elección individual secreta que transforma al ciudadano democrático en un hombre privado, liberal[286]. En el momento decisivo, queda rota la vinculación entre el pueblo y el resultado de la votación. El pueblo no vota y elige como pue-

280. C. SCHMITT, "Machtpositionen des modernen Staates", p. 368: "La lucha exasperada por la escuela, que se ha llevado a cabo, por ejemplo, en un típico estado moderno como Francia, era una lucha política por posiciones de poder políticas".

281. *Ibidem,* p. 368: "Para ambos se muestra en todos los estados modernos de la tierra que sencillamente ningún Estado puede soltar de sus manos esos nuevos medios técnicos. Todo Estado moderno está obligado, a pesar de todas sus serias proclamaciones de derechos fundamentales y de libertad, a pesar de la abolición de la censura, a pesar de toda la paridad y neutralidad fundamental, a ejercer un vasto control sobre la radio y la televisión".

282. C. SCHMITT, "Volksentscheid und Volksbegehren", p. 31: "Una muy difundida y superficial interpretación tiene por democrático el dejar al pueblo todo lo que el pueblo pueda".

283. En opinión de G. L. ULMEN, *Politischer Mehrwert,* p. 383: "Schmitt no estaba contra el derecho general al voto; él simplemente quería mostrar sus limitaciones".

284. C. SCHMITT, "Der bürgerliche Rechtsstaat", p. 202: "Lo curioso es que en nuestra constitución democrática no aparece nunca el pueblo reunido, sólo hay siempre representantes reunidos, el individuo extraído de la masa".

Y también, en "Volksentscheid und Volksbegehren", pp. 33-34: "El voto individual secreto, al cual no precede ningún procedimiento legal público regulado, aniquila exactamente las posibilidades específicas del pueblo reunido".

285. En "Volksentscheid und Volksbegehren", pp. 7-8, distingue en este punto dos términos: "Volksentscheid" y "Volksbegehren". Del siguiente modo describe G. L ULMEN en *Politischer Mehrwert,* p. 383, la diferencia entre ambos: "El acento descansa para él en la decisión del pueblo (Volksentscheid), que esencialmente es 'ante legem', a diferencia del referendum, que en lo esencial es 'post-legem'".

286. C. SCHMITT, *Teoría de la Constitución,* p. 239.

blo sino como suma de individuos privados[287] y en esa privaticidad se da la mayor paradoja, a saber:

> "El método del voto individual conduce a que las cuestiones políticas sean decididas por los desinteresados o irresponsables políticamente. Se puede incluso afirmar que en el actual método de votación, cuanto más intenta un grupo desentenderse de la decisión y responsabilidad políticas, más influencia política tiene"[288].

Un problema añadido aparece en la democracia pura porque su concepto de voluntad general se fundamenta en un principio no verificable realmente: la existencia de un pueblo unitario, integral, homogéneo, indivisible[289]. En virtud de estas características se presupone que todos los integrantes de un pueblo quieren esencialmente lo mismo[290]. Si lo que realmente ocurre en la votación es que hay una mayoría vencedora y una minoría vencida, entonces se presupone que la mayoría está en posesión de la verdad[291] y se exige de la minoría el acto religioso de la identificación de su voluntad con la de la mayoría. Esta actitud de donación de la voluntad no puede ser más que fruto de una educación democrática con la que el pueblo ha de ser aleccionado[292]. Sólo es posible instaurar una democracia en un pueblo que piensa de forma democrática[293].

287. C. SCHMITT, *Sobre el Parlamentarismo,* p. 22: " La opinión unánime de cien millones de particulares no es ni la voluntad del pueblo ni la opinión pública".

288. C. SCHMITT, "Der bürgerliche Rechtsstaat", p. 203.

289. *Ibidem,* p. 203: "Toda democracia presupone la total homogeneidad del peublo. Sólo una unidad de ese tipo puede ser portadora de la responsabilidad política. Si se trata, como en el Estado actual de un pueblo heterogéneo reunido, entonces la tarea será la integración de esa masa en una unidad. El auténtico método democrático no es un método de integración de la masa heterogénea. El pueblo estatal actual está, sin embargo, en muchos aspectos, cultural, social, de clase, racial, religioso, dividido. Debe, por tanto, buscarse una solución fuera de esos métodos democrático-políticos, o el parlamento se convertiría en una tribuna, que debe dejar aparecer las contradicciones".

290. C. SCHMITT, *Legalidad y Legitimidad*, p. 42.

291. C. SCHMITT, *Sobre el Parlamentarismo,* pp. 34-35: "Aún no ha sido solucionada la antiquísima dialéctica de la teoría de la voluntad del pueblo: la minoría puede estar en posesión de la voluntad verdadera del pueblo y además, el pueblo puede ser engañado; son conocidas desde hace tiempo las técnicas de propaganda y la manipulación de la opinión pública".

292. *Ibidem,* p. 36: "La consecuencia de esta doctrina de la educación es la dictadura, la suspensión de la democracia en nombre de la democracia verdadera que hay que crear".

293. *Ibidem,* p. 35.

Diferente es el problema con que ha de enfrentarse el sistema representativo del parlamentarismo. En éste no se exige la identificación de voluntades mencionada, sino que se organiza una representación proporcional. La dificultad entonces es que una voluntad dividida no puede gobernar. Por ello se cuestiona Schmitt:

> "¿Cómo puede surgir en esa situación, la unidad en que quedan superados y fundidos los violentos antagonismos de partidos e intereses?[294].

Hay que tener en cuenta que esa división deriva de la imposibilidad práctica de la democracia[295]:

> "Sería el pueblo en su totalidad real quien debería decidir, como ocurriría antiguamente cuando todos los miembros de una comunidad podían reunirse bajo el tilo de la aldea; pero hoy, por razones prácticas, resulta imposible que todos se reúnan al mismo tiempo en un lugar y tampoco es factible preguntar a todos acerca de cualquier detalle"[296].

Ahora bien, ésta no es una razón suficiente para justificar el parlamentarismo porque si es necesario que, por razones técnicas, un grupo de personas decida en nombre del pueblo, no es claro por qué no podría hacerlo una sola[297]. Lo que ocurre es que la ideología liberal, así lo describe Schmitt, también tiene su fe propia con sus dogmas para dar razón del propio modo de funcionar: la libre competencia de opiniones como medio para llegar a la verdad y, por tanto, la creencia en una armonía preestablecida, es decir, en que la verdad se alcanzara de esa manera[298].

294. C. SCHMITT, *La defensa de la Constitución*, p. 112.

295. *Ibidem*, p. 109: "(...) toda democracia queda destruida cuando se invalida el axioma de que la minoría derrotada se somete de antemano al resultado de la elección (y no aspira a imponer su voluntad propia), y que, por consiguiente, reconoce como voluntad suya la voluntad de la mayoría. Ahora bien, si para hacer imposibles esas derrotas, se organiza mediante el sistema de la representación proporcional la representación de las minorías, es preciso, para ser consecuente, consentir que numerosos partidos, incluso los más pequeños, sean tomados en consideración".

296. C. SCHMITT, *Sobre el Parlamentarismo*, p. 42.

297. *Ibidem*, p. 42.

298. *Ibidem*, p. 46: "La libertad de prensa, la libertad de reunión y la libertad de discusión no son solamente algo útil y conveniente, sino cuestiones vitales para el liberalismo".

Tanto en la democracia como en el parlamentarismo el principio de identidad se extralimita, se absolutiza. Se pretende una inmediatez del gobierno del pueblo que es un imposible, pues no se puede gobernar sin organizarse de algún modo y en el momento en que hay gobierno y, por tanto, organización, hay ya representación, y en consecuencia una mediación[299].

Ahora bien, Schmitt no se detiene en la crítica, sino que reflexiona sobre el modo adecuado de formación de la voluntad del pueblo. El pueblo pertenece a la esfera de lo público. Fuera de ella es imperceptible. El pueblo es público y produce lo público con su presencia[300].

Ahora bien, ¿cómo un ser presente puede estar representado? Para dar la respuesta recuerda la distinción entre una presencia material y una presencia formal o actual del pueblo[301]. A la primera le llama potencial y a la segunda política.

> "(...) donde quiera que el pueblo se encuentre verdaderamente reunido (...) se encuentra presente ese pueblo *capaz* de aclamar siendo, al menos *potencialmente*, una entidad política"[302].

El pueblo, en sí, permanece siempre como algo no organizado. Y en ese sentido no es inmediatamente político. Sin embargo, en tanto que representado, es "lo" representado, la unidad política ya organizada de algún modo[303]. Son dos momentos diferentes.

299. C. SCHMITT, "Volksentscheid und Volksbegehren", p. 49: "Según las experiencias históricas actuales existe en los Estados con vida política una magistratura inaccesible en tanto que todo intento de dejarla a un lado debe conducir a que, o bien el pueblo se convierta en magistrado y que, de esa manera, pierda su carácter popular, o, por el contrario, se realice un ideal anarquista de la ausencia de Estado. La inmediatez de la democracia no se deja organizar sin que deje de ser inmediata". Y también, *Ibidem,* p. 35: "Para el conocimiento jurídico del Estado de Derecho democrático se deduce de ello que un determinado procedimiento constitucional de expresión de la voluntad popular del pueblo limita el contenido de lo expresable a determinadas posibilidades".

300. C. SCHMITT, *Teoría de la Constitución*, p. 282. También, Sobre el Parlamentarismo, p. 22: "El pueblo es y existe sólo en la esfera de lo público".

301. Por no distinguir ambos estados del pueblo, en la Constitución del Estado de derecho burgués, aparece éste unas veces como poder constituyente y otras como poder constituido. Ver, C. SCHMITT, "Volksentscheid und Volksbegehren", p. 32.

302. C. SCHMITT, *Teoría de la Constitución*, p. 282. Los subrayados son míos.

303. *Ibidem*, p. 273.

"La fuerza, así como también la debilidad del pueblo, consiste en que no es una instancia formada con competencias circunscritas y capaz de despachar asuntos dentro de un procedimiento regulado. Tampoco puede ser disuelto porque no es una entidad organizada"[304].

Por eso, un representante, o lo es de todo el pueblo o no lo es. Y por eso la voluntad del pueblo o se manifiesta cuando el pueblo está reunido o no es pública. La suma de todas las voluntades no sería más que la voluntad de cada uno y, por tanto, algo apolítico[305]. Ahora bien, por otro lado, el pueblo puede actuar políticamente. La pregunta decisiva entonces es cómo es posible que el pueblo reunido adopte una concreta decisión de conjunto sobre su modo de existir políticamente[306], puesto que es ésta, según parece, la tarea política del pueblo como poder constituyente. Es esta cuestión la que interesa analizar a continuación.

Schmitt pone tres objeciones a la posibilidad de que el pueblo decida conjuntamente. En primer lugar, si el pueblo actuara como poder constituyente decidiría sobre algo que no puede decidir puesto que ha de decidir sobre cuestiones de organización y forma política sin él mismo estar organizado[307]; en segundo lugar, perdería su condición de pueblo, pues su esencia es no ser representación[308]; en tercer lugar, una pluralidad de sujetos del poder constituyente anularía la unidad política.

Sin embargo, el pueblo en su "aformidad" tiene cierta capacidad[309], la cual le viene de su ser público. Sólo en la reunión de todo el pueblo llega éste a expresarse. Por eso sólo hay un modo de que participe en la repre-

304. *Ibidem,* p. 95.

305. En opinión de R. KRAMME, *Helmuth Plessner und Carl Schmitt, Eine historische Fallstudie zum Verhältnis von Anthropologie und Politik in der deutschen Philosophie der zwanziger Jahre,* p. 215, con esta diferencia Schmitt gana otra, aquella entre *Staatsbürger* y *Privatman* (ciudadano y hombre privado). A mi modo de ver la diferencia queda mejor definida si se enfrentan las ideas de: pueblo/suma de individuos. Así se pone de manifiesto cómo con aquella diferencia lo que se gana es la idea de publicidad y no la de ciudadano.

306. C. SCHMITT, *Teoría de la Constitución,* p. 87.

307. *Ibidem,* p. 95.

308. C. SCHMITT, "Volksentscheid und Volksbegehren", p. 33: "El significado propio de la palabra pueblo descansa en la oposición tanto al gobierno como a toda 'forma' fija de magistratura. También en una democracia, en la que el pueblo mismo tuviera que gobernar, debe ese significado de la palabra pueblo hacerse valer siempre: pueblo son aquellos que no tienen ninguna función de autoridad, que no gobiernan".

309. *Ibidem,* p. 48: "(el pueblo) decide llamado desde fuera y capturado, sin haberse ocupado constitucionalmente de modo previo de concretos procedimientos legales".

sentación: la aclamación o la protesta[310]. El modo de manifestación de la voluntad del pueblo que corresponde a su esencia es:

> "Exteriorizarse con independencia de todo procedimiento prescrito y de todo método prescrito"[311].
>
> "La forma natural de la manifestación inmediata de voluntad de un pueblo es la voz de asentimiento o repulsa de la multitud reunida en aclamación"[312].
>
> "Cabe expresar la voluntad del pueblo mediante la aclamación –mediante *acclamatio*– igual de bien y *de forma aún más democrática*[313] que mediante un aparato estadístico, elaborado desde hace medio siglo con esmerada minuciosidad (...). Frente a una democracia no sólo técnica sino también, en un sentido vital, directa, el parlamento generado a partir de un en-

310. C. SCHMITT, "Der bürgerliche Rechtsstaat", p. 202: "¿Dónde se halla según el texto constitucional y la realidad en el Estado burgués el pueblo? ¿Dónde hay espacio para la aclamación, la cual sólo puede tener lugar cuando se genera publicidad a través del pueblo reunido en presencia? No hay publicidad sin pueblo, y no hay pueblo sin publicidad".

Y también en "Volksentscheid und Volksbegehren", p. 33: "Un pueblo que aparece realmente reunido en el mercado (...) es sin más una magnitud sociológica y políticamente reconocible; tiene una voluntad común y se expresa de diferente manera que el pueblo, cuya voluntad sin reunión se expresa como el resultado de una adición de votos individuales secretos".

Así lo interpreta P. SCHNEIDER, *Ausnahmezustand und Norm*, p. 157: "La voluntad popular siempre subsiste; pero puede hacerse presente, actual, donde se da el estado del 'estar reunido'".

311. C. SCHMITT, *Teoría de la Constitución*, p. 95.

312. *Ibidem*, p. 96. A. Adam señala tres fuentes de inspiración de ese concepto en C. Schmitt: el derecho estatal romano, los conservadores alemanes, la función de la aclamación en la Iglesia. Ver A. ADAM, *Rekonstruktion des Politischen: Carl Schmitt und die Krise der Staatlichkeit 1912-1933*, pp. 79-83. B. Nichtweiß señala, en relación con la última fuente de inspiración citada, que existe una posible influencia en lo referente al término aclamación de E. Peterson en Schmitt, en concreto de su trabajo 'Heis Theos' (1920) en el que Peterson se ocupó del concepto de aclamación en el cristianismo antiguo y medio. Ver, B. NICHTWEIß, *Erik Peterson: Neue Sicht auf Leben und Werk*, p. 740.

313. Por expresiones como esta se ha hablado de democratismo en Schmitt. Por ejemplo en A. ADAM, *Rekonstruktion des Politischen: Carl Schmitt und die Krise der Staatlichkeit 1912-1933*, p. 78, se puede encontrar la siguiente afirmación: "La aclamación llena la falta que el pensamiento democrático cree llenar con el derecho de voto general, libre y secreto (...). Es la verdadera articulación de lo político bajo condiciones democráticas, porque es una articulación pública".

En el mismo sentido se expresa R. KRAMME, *Helmuth Plessner und Carl Schmitt. Eine historische Fallstudie zum Verhältnis von Anthropologie und Politik in der deutschen Philosophie der zwanziger Jahre*, pp. 215-217. Lo que interesa en el presente trabajo no es averiguar si Schmitt es demócrata o no, sino procurar entender en que sentido es verdadero para la política aquello que muestra: que la democracia rigurosa se identifica con la dictadura soberana. Tesis que, por otra parte, ya Schmitt había leído en el discurso sobre la dictadura de Donoso Cortés.

> cadenamiento de ideas liberales, parece como una maquinaria artificial, mientras que los métodos dictatoriales y cesaristas no sólo pueden ser mantenidos por *acclamatio* del pueblo, sino que, así mismo, pueden ser la expresión directa de la sustancia y fuerza democrática"[314].

Ya lo ha dicho, la forma apropiada de manifestación, incluso más democrática, de la voluntad del pueblo es la aclamación, el "amén" del pueblo[315] para mostrar su acuerdo, o el silencio para mostrar su desacuerdo.

La aclamación posibilita la "inmediatez de la mediación", es decir una representación que siendo mediata sea lo más 'pura' posible, en el sentido en que hemos empleado este término para hablar de la representación de la Iglesia. El momento de la aclamación es el momento sacramental de la esfera política. No en vano Schmitt estaba obsesionado con el concepto de legitimidad carismática de Max Weber[316]. El representante legítimo es aquel que realiza con más "pureza" su función de mediación, porque la realiza en virtud de su personalidad misma[317]. Y con esa "pureza", –del mismo modo que la noción de carisma introduce en el ámbito de lo religioso la gracia, lo sobrenatural–, introduce Schmitt en el ámbito de la representación política lo mágico, el hechizo, lo imperceptible, lo puramente cualitativo y no cuantificable, aquello para lo que no existen estrictamente razones.

El actuar posible del pueblo es siempre el mismo: asentir o rechazar algo que se le propone[318]. Nunca discutir. No es posible reunir a todo el

314. C. SCHMITT, *Sobre el Parlamentarismo*, p. 22. También en "Volksentscheid und Volksbegehren", p. 34: "Porque la actividad propia, la capacidad y función del pueblo, el núcleo de toda expresión popular, el fenómeno originario democrático, lo que también Rousseau como democracia en sentido estricto vio, es la aclamación, el grito aprobatorio o condenatorio de la masa reunida".

315. *Ibidem*, p. 34: "(...) grita arriba o abajo, da gritos de júbilo o de queja, azota con las armas el escudo, dice a un pacto con cualquier tipo de palabras 'Amen' o evita esa aclamación con el silencio".

316. Así se muestra en los papeles y anotaciones que se hallan en el legado de Schmitt. Una y otra vez vuelve sobre la noción de carisma y de legitimidad carismática. Así en *Nachlaß*, RW 265-K 16; RW 265-K 173; RW 265-K 180. Significativa es la pequeña anotación de su diario de 1972: "Gesetz & Gnade/ Nomos & Charisma". RW 265-K 131.

317. Ver M. WEBER, *Politik als Beruf*, en *Gesamtausgabe*, Band 17, p. 160.

318. Y en este punto pone dos ejemplos: "Todos los plebiscitos de Napoleón llevaron a una absoluta mayoría por el 'sí'. Así en 1799, 1804, 1814 y también en 1851 y 1852; después de cada golpe el pueblo aclamaba el poder por él creado con su 'sí'. Y al revés, en Suiza se da el caso de

pueblo "bajo un tilo" para discutir, y además no es seguro que sea apto para ello. La aclamación es, para Schmitt, la expresión verdadera de la voluntad verdadera del pueblo que, en ese momento, es un ente real. La manifestación real de una voluntad, que es, por ser voluntad, interioridad y al mismo tiempo, por ser de todo el pueblo, universal, es la expresión de algo sacro. Aquí Schmitt entiende por sagrado lo universal concreto. Pero también el parlamentarismo liberal, sin pretenderlo, tiene una idea similar. La expresión concreta de la voluntad que sirve para la universalidad es, en el parlamentarismo, el voto. Por eso, el parlamentarismo liberal dice que el voto y las urnas son sagradas. Porque en la urna se deposita una voluntad interior cuyo efecto va a ser la constitución política del pueblo.

> "(...) el pueblo sólo puede decir sí o no, y solamente a una única pregunta propuesta para el voto, exactamente formulada. Si no, no podría ser interpretado ningún resultado que se derivara de millones de respuestas de votos individuales"[319].

También, en último término, las formas del parlamentarismo no consisten más que en asentir o rechazar algo que se propone[320]. Lo que ocurre es que en este caso tal aprobación y rechazo adolecen del carácter de públicos propia de lo político.

que frente a leyes nuevas generalmente se vote no. El fundamento de ello es el mismo que en Francia: nadie quiere votar contra el status quo". C. SCHMITT, "Der bürgerliche Rechtsstaat", pp. 202-203.

319. C. SCHMITT, "Volksentscheid und Volksbegehren", p. 36

320. C. SCHMITT, *Sobre el Parlamentarismo*, p. 34: "(...) claro está que la voluntad del pueblo es idéntica a la voluntad popular en cuanto se decide a partir del "sí" y el "no" de millones de votos entregados, o cuando un individuo comparte incluso sin mediar votación, la voluntad del pueblo, o bien cuando el pueblo, de alguna manera se manifiesta por aclamación. Todo depende de como se construya esa voluntad".

El carácter democrático de las democracias modernas está limitado por el proceso de expresión de la voluntad del pueblo. Incluso el proceso mismo está limitado. Así en "Volksentscheid und Volksbegehren", p. 36: "El inevitable límite que correponde a la naturaleza de ese procedimiento descansa, como aquí acaba de ser dicho, en la dependencia de la pregunta que ha de ser formulada de modo sencillo y simple".

Del mismo modo que no hay Estado sin pueblo, no hay pueblo sin aclamación[321], lo cual no quiere decir que haya de ser un fenómeno continuo:

> "En tiempos de orden y paz, semejantes manifestaciones son raras e innecesarias. El que no se dé a conocer ninguna manifiesta y especial voluntad significa precisamente asentimiento para que subsista la Constitución presente. En tiempos críticos, el no que se dirige contra una Constitución existente será claro y decisivo sólo como negación, en tanto que la voluntad positiva no es tan segura"[322].

Según lo dicho, la voluntad del pueblo entra siempre a formar parte del poder constituyente, pero no como sujeto de una decisión concreta[323], sino como voluntad de asentimiento o repulsa a una decisión propuesta o tomada. Ahora bien, es preciso que esa voluntad sea pública. Sólo en este caso el pueblo es anterior y superior a toda organización y, por tanto, puede entrar a formar parte de la Constitución de un Estado.

El pueblo es una realidad existencial; lo público, no. Tanto un grupo de población como los representantes adquieren la calificación de públicos cuando se relacionan con el pueblo en su totalidad, es decir, cuando se ocupan de lo público y no de sus intereses privados o de los de algunos sectores del pueblo.

El pueblo se manifiesta inmediatamente y el contenido de tal manifestación es el consenso. La mediación no proviene del pueblo sino de la representación[324]. Sucede de arriba a abajo. Es el representante quien explicita aquello que el pueblo en aclamación aprueba[325].

321. *Ibidem*, p. 34: "En verdad, ningún Estado puede renunciar a tales aclamaciones". Y también, *Ibidem*, p. 34: "La aclamación es un fenómeno eterno de toda comunidad política. Ningún Estado sin pueblo, ningún pueblo sin aclamación".

322. C. SCHMITT, *Teoría de la Constitución*, p. 96.

323. *Ibidem*, pp. 323-327.

324. En los últimos años de su vida se abrió a la imaginación de Schmitt la posibilidad de una democracia directa, sin necesidad de mediación, gracias a los avances de la técnica. Así lo expone en los párrafos siguientes aparecidos en *Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt*, 28, junio, 1970, en un artículo titulado "Von der TV-Demokratie. Die Aggresivität des Fortschritts", p. 8: "Nuestras representaciones de la democracia dependen de las imágenes históricas de la antigüedad. Y en ese punto, la antigua democracia era clara y sencilla: el pueblo era sólo el pueblo reunido y sólo el convocado por el magistrado en el foro o en el lugar adecuado. Eso es el pueblo. En otro caso, el pueblo no subsiste, sólo está presente en el segundo en el que está reunido. Ahí se genera, da igual

3. *La unidad política*

La unidad política aparece como resultado de la superación de la distinción amigo-enemigo en una situación política[326].

Hemos tratado hasta el momento de la descripción del enemigo y de la relación con él. La unidad política queda del otro lado de la distinción política, del lado del 'amigo'[327]. Se trata de la unidad de un grupo, 'aquellos de igual modo de ser', con capacidad política. La determinación del enemigo no tendría ningún sentido sin la existencia de una unidad, de una amistad previa. Y dirá Schmitt:

> "Amistad quiere decir en este caso una intensa agrupación o unión de personas, y enemigo una intensa separación"[328].

Intentemos rastrear la definición de unidad política en los escritos de Schmitt. En *El concepto de lo político* aparece del modo siguiente:

> "(...) es política toda agrupación que se orienta al caso decisivo. Es por ello, siempre, la agrupación decisiva. De ahí que cuando la unidad política está presente, sea ella lo decisivo, y sea soberana, en el sentido de que siem-

cómo, no es necesario discutir –aclamaciones, gritos–, una voluntad común. ¿Se puede pensar esto teniendo en cuenta el aumento de nuestros medios ópticos y acústicos de comunicación? Eso sería un problema técnico.

No existe ya una representación en sentido antiguo. Ni como forma política ni como forma estatal, ni como un parlamento o similar, porque la técnica moderna parece desarrollar medios y métodos convincentes y evidentes que permiten técnicamente un concreto, permanente, evidente modo de identidad de los grupos sociales y políticos".

325. Así lo describe A. ADAM en *Rekonstruktion des Politischen: Carl Schmitt und die Krise der Staatlichkeit 1912-1933*, p. 89: "Porque el pueblo no puede hablar, se remite a una persona que sea capaz de discurso, de hacer visible la forma política".

326. No cabe duda de que la fuerza con que aparece esta tesis en Schmitt procede de la polémica que plantea frente al pluralismo interior al Estado.

327. Algunos de los comentadores de Schmitt entienden el concepto de lo político desde este lado. Así A. ADAM en *Rekonstruktion des Politischen. Die Krise der Staatlichkeit. 1912-1933*, p. 61.

328. C. SCHMITT, "Von der TV-Demokratie. Die Aggresivität des Fortschritts", p. 8.

pre, por necesidad conceptual, posee la competencia para decidir en el caso decisivo, aunque se trate del caso excepcional"[329].

Y en la redacción de 1933:

"La unidad política es, por consiguiente, siempre, en tanto está presente, la unidad decisiva, total y soberana. Es total porque cualquier cosa es potencialmente política y, por ello, puede ser afectada por la decisión política; en segundo lugar, porque incide decisivamente en la totalidad de la existencia de los que toman parte en ella"[330].

Algunos años antes, en 1930, había escrito en *Ética del Estado y pluralismo estatal*:

"La unidad política puede tener y abarcar diferentes contenidos. Sin embargo, siempre caracteriza el grado más intenso de la unidad, por la cual también, en consecuencia, ha sido determinada la distinción más intensa, la agrupación en amigos y enemigos. La unidad política es la más alta unidad, no porque dicte de modo omnipotente o porque nivele las demás unidades por debajo de ella, sino porque decide y porque dentro de ella misma, todas las demás agrupaciones contrarias pueden llegar a ser un estorbo, hasta disociarse en una enemistad extrema (esto es, hasta la guerra civil). (...) La unidad más intensiva o existe o no existe. Puede destruirse, pero entonces cae el orden normal"[331].

Aparecen en estas descripciones cuatro características de la unidad política: es unidad, es soberana, es total, es existencial.

Es unidad porque dentro de ella no existe la división en amigos y enemigos y porque ha surgido de la decisión de la voluntad del soberano, de una voluntad unitaria; es soberana porque a ella compete la decisión sobre el caso de excepción; es total porque puede afectar a cualquier esfera de la

329. C. SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, p. 39.XX
330. *Ibidem*, Redacción del 33, p. 21.
331. C. SCHMITT, "Staatsethik und pluralistischer Staat", pp. 36-37.

vida humana y a la vida toda de cualquier persona; y es existencial porque tiene su legitimidad, su razón de ser, en la existencia misma[332].

Este último punto ya se pone de manifiesto en la siguiente afirmación de Schmitt en la *Teoría de la Constitución* escrita algunos años antes:

> "Toda unidad política existente tiene su valor y la justificación de su existencia no en la justicia o conveniencia con normas, sino en su existencia misma. Lo que existe como magnitud política es jurídicamente considerado digno de existir. Por eso su 'derecho a sostenerse y subsistir' es el supuesto de toda discusión posterior (...)"[333].

Ahora bien, Schmitt se apresura a resolver los posibles miedos que se pueden suscitar con tal definición. Así aparece en el siguiente texto de *El concepto de lo político*:

> "Ninguna de las dos cosas quiere decir que cada detalle de la existencia de una persona que pertenece a una unidad política tenga que estar determinado por lo político o sometido a sus órdenes, ni que un sistema centralista haya de aniquilar cualquier otra organización o corporación"[334].

La situación de unidad política con las características señaladas se alcanza, en la mediación de un conflicto político, a través de la decisión que le pone fin. Con ella se desplaza al enemigo hasta sus propios límites y se consigue una pacificación dentro de las propias fronteras y una resistencia contra el enemigo. La unidad política se diferencia de otros tipos de unidades: religiosas, económicas, etc. en que se define por un antagonismo. Y de cualquier tipo de asociación, en que es una *comunidad* política[335]. El sentido que adquiere la palabra comunidad en este contexto no procede de

332. De ahí que la unidad política no sea idéntica con la Constitución escrita. Esta última es una consecuencia de la primera. Ver al respecto, H. QUARITSCH, *Positionen und Begriffe Carl Schmitts,* p. 36.

333. C. SCHMITT, *Teoría de la Constitución,* pp. 25-26. Comenta G. L. ULMEN al respecto en *Politischer Mehrwert,* p. 325: "Todos los filósofos del Estado desde Platón a Hegel han visto la unidad política como el último valor del Estado. Schmitt se sitúa en línea con ellos, funda, sin embargo, más allá de ellos, la unidad política en la existencia política".

334. C. SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, redacción del 33, p. 39.

335. C. SCHMITT, *Der Begriff des Politischen,* p. 45.

la contraposición con el de sociedad. Schmitt no entra en profundidades en la distinción de Tönnies y Hegel en que la comunidad aparece como lo natural y lo sentimental; mientras que, por el contrario, la sociedad es un producto del contrato y, por tanto, puede ser formado y disuelto en cualquier momento[336]. Su concepto de comunidad pertenece a una tradición anterior a tal distinción. Para Schmitt, la comunidad no es pura unión sentimental sino que tiene un profundo valor existencial e histórico. Por eso, la conexión entre lo comunitario y lo político es más fuerte que la que se da entre lo societario y lo político. Lo societario estaría más cerca de lo estrictamente jurídico. Lo que está queriendo decir al utilizarlo es que existe una capacidad política natural de todo pueblo que queda representada en el concepto de unidad política[337].

La unidad política tiene fundamentalmente dos tipos de actividad, a saber: la actividad normal y la actividad excepcional.

La *actividad normal* consiste en crear y mantener una situación normal dentro de los propios límites[338]. Es decir, procurar la pacificación dentro del propio territorio. Esta actividad está fundamentada en la *relación de protección y obediencia* que el soberano ha de mantener con sus súb-

336. Ver C. SCHMITT, “Le contraste entre communauté et société en tant qu’exemple d’une distinction dualiste”, p. 106-108. Schmitt se muestra escéptico ante las distinciones dualistas.

337. La unidad política es una categoría política, no una forma histórica, como puede ser el Estado. Está más bien en la tradición de lo que se concebía como estado antes del siglo XVI. Ver SCHMITT en “Zu Friedrich Meinecke ‘Idee der Staatsräson’“, p. 233. Ya en este texto de 1926 están concebidos el concepto de unidad política y de orden.

338. C. SCHMITT, “Hugo Preuss. Sein Staatsbegriff und seine Stellung in der deutsche Staatslehre”, p. 26: “La actividad de un Estado normal descansa en relativizar las agrupaciones opuestas dentro de sí mismo e impedir su consecuencia última, la guerra. Si un Estado no está ya en situación de realizar esa actividad, entonces el peso de la política se desplaza de fuera a adentro. Las contraposiciones políticas internas se convierten en agrupaciones medidas por la distinción amigo-enemigo y esto significa una guerra civil sea latente o aguda”.

ditos[339]. Esta relación que es el núcleo de toda relación de poder entre los hombres[340], es también el núcleo todo orden humano[341].

> "No es sólo que el ordenamiento feudal y la relación de señor y vasallo, de líder y seguidores, de patrón y clientela, repose sobre este principio, y que estas relaciones simplemente lo reflejen con singular nitidez y publicidad. Es que no hay legitimidad o legalidad racionales fuera del nexo de protección y obediencia"[342].

A este nexo lo denomina "eterno"[343]. Es una constante, una categoría de un tipo de relación humana que se da siempre. Es la forma real en la que se manifiesta un poder en una situación normal. El modo concreto de establecer este nexo ha de ser definido en cada situación concreta y aparece en su Constitución. Precisamente su elemento político[344] hace referencia a esta actividad normal del poder político.

La *actividad excepcional* consiste en determinar al enemigo y, en caso de conflicto, hacerle frente. Hemos definido al enemigo en páginas anteriores como aquel que posee otro modo particular de ser. Consecuentemente, entonces, la unidad política comprenderá a aquellos con igual modo de ser (*Artgleichheit*). Esta homogeneidad, en la que se da el consenso, hace gobernable a la unidad política[345]. Cuando aparece un enemigo la homogeneidad queda amenazada. Entonces, para defenderla, el sobe-

339. C. SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, p. 46 y p. 53. Es interesante también la reflexión que hace sobre este punto en "Diálogo sobre el poder y el acceso al poderoso", pp. 6 y 7: "Muy cierto. Pero, ¿por qué obedece usted? La obediencia no es ni mucho menos arbitraria, sino que está motivada por algo y en alguna medida. ¿Por qué entonces dan los hombres su consenso al poder? En algunos casos lo hacen por confianza, en otros por miedo, a veces por esperanza, a veces por desesperación. Pero lo que necesitan siempre es protección y esta protección la buscan en el poder. Desde el punto de vista del hombre no queda más explicación para el poder que la relación entre protección y obediencia. Quien no tiene el poder de proteger a alguien no tiene tampoco derecho a exigirle obediencia. Y a la inversa: Quien busca y acepta protección no tiene derecho a negar la obediencia".

340. C. SCHMITT, *Der Nomos der Erde*, p. 295.

341. *Ibidem*, p. 295.

342. C. SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, p. 53. *El concepto de lo político*, p. 81.

343. *Ibidem*, p. 53.

344. De hecho se puede considerar político un elemento constitucional por analogía con lo que es propiamente la actividad política del soberano.

345. De modo parecido aunque con matices lo entiende también P. SCHNEIDER en *Ausnahmezustand und Norm*, p. 212.

rano determina el *ius belli*. Al tener la decisión sobre el enemigo, tiene también la decisión sobre el caso extremo, la guerra. Pero además puede disponer de la vida de los hombres para mantener la existencia pacificada de la unidad política[346]. Este poder sobre la vida física de los hombres es lo que eleva a la comunidad política sobre las demás comunidades y asociaciones[347].

Así, por ejemplo, una comunidad religiosa puede exigir a sus miembros que mueran por la fe, pero no por la comunidad religiosa. Tienen una idea de enemigo más profunda que la política, pero no la propiamente política. Una asociación económica no puede pedir a un individuo que muera por un beneficio económico. Sería contradictorio con los principios individualistas: el individuo puede morir por lo que estime más conveniente. Las asociaciones económicas tienen sus propios medios para luchar contra el enemigo, por ejemplo, "dejarlo morir de hambre"[348]. Un sistema cultural puramente civilizador no tendría ninguna razón para disponer de los hombres. También él tiene sus propios medios para hacer desaparecer al enemigo, –en este caso, los incapaces–, como, por ejemplo, la eutanasia o provocar el suicidio. En la esfera política, como ya dijimos al hablar de la guerra, sólo hay un motivo por el que se puede ordenar a otro que muera, y es por la defensa de la vida de la propia comunidad política[349].

La unidad política no es una forma histórica, sino una categoría política[350]. Esta categoría puede aparecer históricamente de modos distintos, uno de los cuales es el Estado, y adquirir contenidos diferentes[351].

Schmitt analizó teóricamente algunas de las formas políticas en las que vivió[352]. Así escribió acerca: 1. del Estado nacionalsocialista, que él

346. C. SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, p. 46.

347. *Ibidem*, p. 48. A. DEMANDT en "Staatsform und Feindbild bei Carl Schmitt", p. 23 subraya esta idea si bien en este caso considerando a la unidad política en la forma de Estado.

348. *Ibidem*, p. 49.

349. *Ibidem*, p. 50.

350. Por tanto, no se pueden equiparar los conceptos de Estado y unidad política. El Estado es la forma de la unidad política. Y puede ser de muchos modos. El Estado Moderno es una de esas formas. La unidad política está "antes" de cualquier forma política, en el sentido de que es su presupuesto ontológico. Ver al respecto A. ADAM, en *Rekonstruktion des Politischen. Die Krise der Staatlichkeit. 1912-1933*, p. 85.

351. Cfr. A. DEMANDT en "Staatsform und Feindbild bei Carl Schmitt", p. 23.

352. Así comenta en una entrevista en el diario *La Noche* del sábado 7 de abril de 1962: "A lo largo de mi vida he observado seis cambios de régimen: el Imperio, la República espartaquista, la Pepública de Weimar, el régimen de Hitler, la ocupación americana y la actual República federal.

aceptaba como conveniente a aquel momento histórico y para el que proponía la conocida composición triádica de Estado, pueblo y movimiento[353], 2. del *Rechtsstaat* (Estado de Derecho) en *Verfassungslehre* principalmente, y 3. del *Gesetzstaat* (Estado legal) caracterizándolo como un Estado total.

Dado que nuestro trabajo es filosófico, no es de interés detenernos ahora en la descripción de cada uno de ellos.

4. *Pluriverso político*

La unidad política siempre lo es por referencia a un enemigo. De esa afirmación se infiere que el marco político general necesariamente ha de estar integrado por una pluralidad de unidades políticas. El espacio político no es un universo sino un pluriverso[354].

La unidad política no es universal ni tiene tendencia a la universalidad sino tendencia al gran espacio[355]. Se han hecho intentos en las últimas décadas de imaginar una unidad mundial que abrace toda la tierra con un sólo centro de poder. Afirmar que pueda existir un universo así es lo mismo que sostener que el enemigo puede desaparecer y que es posible un

Se me acusa de acomodaticio, pero, ¿puede elegir un hombre los regímenes del país en que vive? Es muy fácil decirlo exiliándose y volviendo después a la Patria".

353. Los lugares en que más claramente aparece descrita son: *Staat, Bewegung, Volk. Die Dreigliederung der politischen Einheit*, y, "I Caratteri essenziali dello Stato Nazionalsozialista". Las interpretaciones o explicaciones que se han dado de esta obra de Schmitt han sido diversas. En general, dos. Bien se toma como una descripción teórica de una nueva realidad política que intenta legitimar un sistema, que en un momento determinado suponía un orden concreto, –es la opinión más común–, bien se puede pensar que con esa obra, igual que con otras publicadas en la época nacional-socialista, Schmitt intentaba "moderar" el Estado totalitario que el nazismo quería construir, y sus escritos, por tanto, no son más que un diagnóstico de la situación. Ejemplo de esta última opinión es el texto de V. HOLCZHAUSER, *Konsens und Konflikt*, p. 181.

354. C. SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, p. 54. También en *Der Nomos der Erde* aparece la misma idea, p. 207 y p. 216. El problema no es otro que el de coordinar unidad y pluralidad. Un problema clásico de la historia del pensamiento. Del mismo modo lo contextualiza SCHMITT en *La Unidad del Mundo*, p. 15: "El gran problema de la unidad, en general, tiene aspectos diversos. Ya el número uno es un problema hasta para la matemática, y la unidad un problema teológico, filosófico, moral y político de ingentes proporciones. También lo son, en consecuencia, la dualidad y la pluralidad". P. PASQUINO pone a Schmitt al lado de Tomás de Aquino en este punto. Así lo dice en "Bemerkungen zum 'Kriterium des Politischen'", p. 397.

355. Ver G. L. ULMEN, *Politischer Mehrwert*, pp. 453-454.

mundo pacificado, una especie de paraíso en que no existiría la política. Pero decir esto es desconocer el mundo en que vivimos. Si un mundo así fuera posible, no tendría una unidad política, sino más bien sería una mera unión económica y comunicativa, porque no dejaría nada fuera de sí. No habría *un otro*, un enemigo posible. Así lo explica nuestro autor:

> "Y si yendo más lejos, pretendiese llegar a formar también una unidad cultural, ideológica o "más elevada" en algún sentido, pero sin dejar de ser estrictamente apolítica, lo que sería en tal caso es una corporación de consumo y producción a la búsqueda del punto de indiferencia entre las polaridades ética y económica"[356] .

Sin embargo, el mundo político schmittiano no es monista, sino pluralista. No está claro que la unidad absoluta sea el ideal del orden humano[357]. Y aunque lo fuera, ¿quién podría asumir el poder de una centralización de toda la tierra?[358] Schmitt advierte del peligro al que se ve expuesta esa unidad meramente técnica, a saber la posibilidad de una muerte técnica[359]. Ahora bien, tampoco la dualidad es un ideal. Así dice Schmitt:

> "Si la unidad es en sí cosa buena, la dualidad es en sí mala y peligrosa. 'Binarius numerus infamis', dice Sto. Tomás de Aquino. La dualidad del mundo actual (1952) es efectivamente mala y peligrosa. La tensión es sentida por todos como insoportable, como un estado de transición de suyo insostenible. Lo insoportable de tal tensión dualista urge una decisión"[360].

Frente a esa utopía de la unidad política global que quiere asegurar la paz, se sitúa la teoría pluralista de Schmitt, según la cual siempre es

356. C. SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, p. 58. *El concepto de lo político*, p. 86.

357. C. SCHMITT, *La Unidad del Mundo*, pp. 16-17: "No toda organización centralista que funcione bien es, sin más, el ideal de orden humano. No hay que olvidar que la unidad ideal vale para el reino del Buen Pastor, más no para toda organización humana. La unidad abstracta en cuanto tal, lo mismo puede redundar en auge del bien que en auge del mal. También el reino de Satán es una unidad, y Cristo mismo, hablando del diablo y de Belcebú, dio por supuesta la unidad del mal".

358. C. SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, p. 58.

359. C. SCHMITT, *La Unidad del Mundo*, p. 32.

360. *Ibidem*, p. 21.

posible, con el fin de lograrla desarrollar una medida para la relación de las diversas unidades políticas[361]. Tales relaciones han de quedar recogidas en una ordenación jurídica internacional. Así describe Schmitt la situación:

> "Una ordenación jurídica internacional no es un tratado ni descansa en un tratado. No es tampoco una alianza ni mucho menos una federación. No tiene constitución en sentido específico, sino que es el *reflejo manifestado en diversas reglas y consideraciones generalmente reconocidas, del pluriverso político, esto es, de la coexistencia de una pluralidad de unidades políticas*"[362].

La cuestión es cuáles son esas unidades políticas que coexistirían en el pluriverso político dando lugar a un orden de paz. En este punto introduce Schmitt la noción de *Großraum*[363]. Un *Großraum* lleva consigo un orden de paz sólo si no se limita a ser un espacio estatal –en el sentido del Estado Moderno–, agrandado, es decir, sólo si no es un centralismo estatal cerrado hacia afuera, sino que más bien permite un orden descentralizado en el que se respeta la independencia y libertad de los distintos pueblos que lo forman[364].

361. *Ibidem,* p. 24: "Los números impares (tres, cinco, etc.) tienen aquí preferencia sobre los pares, porque hacen posible más fácilmente el equilibrio. Es muy posible que la actual dualidad del mundo esté más cerca de una pluralidad que de la unidad definitiva, y que sean demasiado apresurados los pronósticos y combinaciones del 'one world'".

362. C. SCHMITT, *Teoría de la Constitución,* p. 417.

363. C. SCHMITT, "Die Raumrevolution": "El único valor del experimento de Versailles consiste en un conocimiento negativo: que no existe una paz europea sin un orden espacial europeo. Sólo en las dimensiones espaciales y en la estructura económica del gran espacio que corresponda a este tiempo está hoy la paz".

364. Ibid.: "En realidad el gran espacio sólo puede ser un ámbito de libertad de los pueblos y de amplia autonomía y descentralización. Sólo entonces existe paz".

4.1. *Desarrollo del concepto de* Großraum: *El orden del Mundo antes de la Segunda Guerra Mundial*

El concepto de *Großraum* (gran espacio) es uno de los más conocidos y originales –en el sentido en el que él lo utiliza– que Schmitt ha dado a luz. Ha sido, como el de *nomos*, desarrollado en la búsqueda de un Princ.-pio de orden, en este caso para fundamentar el orden internacional. En el caso del *nomos* se trataba de hallar un principio originario que fundamentara el derecho en general, en el caso del *Großraum* un principio para un nuevo orden del espacio, y, por tanto, para el derecho internacional.

Es un concepto espacial y está en estrecha relación con el *nomos* puesto que indica, al igual que éste, nuevas tomas de la tierra. Más que un orden es un principio de orden, un concepto ordenador que da lugar a un auténtico derecho internacional[365] y que responde al nuevo modo de pensar "planetario": "*Wir denken heute planetarisch und in Großräumen*"[366].

Éste es el horizonte del nuevo concepto ordenador. Podemos hablar de novedad puesto que se destaca, tanto del orden del espacio fundado en los Estados nacionales vigente desde el siglo XVI hasta el XIX, como del orden con tendencia universalista de las democracias occidentales puesto en práctica a partir del siglo XIX. Muchas veces, en distintos lugares –como veremos más adelante al tratar del concepto de lo político–, repite Schmitt la idea de que la época estatal ya ha pasado, de que se precisa descubrir un nuevo orden del espacio que responda a la llamada histórica ante la cual se encuentran los diferentes pueblos. La respuesta la encuentra en una pluralidad de órdenes con tendencia al gran espacio:

365. C. SCHMITT, *Völkerrechtliche Grossraumordnung*, pp. 36-37: "Tan pronto como sean reconocidos los grandes espacios de derecho internacional con prohibición de intervención para poderes de un espacio extranjero y salga el sol de la idea de imperio, será pensable una convivencia acotada en una tierra distribuida y podrá el principio de no intervención desarrollar su efecto ordenador en un nuevo derecho internacional". Y también en "Raum und Großraum im Völkerrecht", pp. 84-87, en la nota 204 añade: "Mientras 'espacio' conserva su sentido general, neutral, físico-matemático, 'gran espacio' es para nosotros un concepto actual concreto, histórico-político. La procedencia y el origen de la palabra 'gran espacio' descansa, hasta lo que yo puedo comprobar, no en el ámbito estatal, sino en el ámbito técnico, industrial, económico y organizativo".

366. C. SCHMITT, *Völkerrechtliche Grossraumordnung*, p. 47: "Hoy pensamos de modo 'planetario' y en grandes espacios".

> "La tarea de la ciencia del derecho alemana consiste, en la situación actual, en encontrar –entre la posición conservadora del actual pensamiento interestatal y la propagación de un derecho mundial universal no–estatal y no–nacional determinada por las democracias occidentales– un concepto concreto de "gran orden espacial", que evite las clásicas representaciones del espacio ya inválidas y que haga justicia tanto a la medida espacial de nuestra imagen actual de la tierra como a los nuevos conceptos de Estado y nación"[367].

Desde un punto de vista histórico, para la construcción de un nuevo orden, es preciso librarse del concepto de Estado y del derecho universalista. En la recopilación de algunos de sus escritos que lleva por título *Völkerrechtliche Grossraumordnung*, expresa Schmitt claramente la necesidad del *abandono de la idea de Estado como principio ordenador del espacio*[368]. La idea misma de Estado imposibilita una comprensión profunda del derecho internacional[369]. El Estado no es más que un caso de representación del espacio, propiamente el que ha ocupado el lugar más importante en los últimos tiempos, pero no es el único ni el definitivo[370].

367. *Ibidem*, p. 47.

368. *Ibidem*, p. 5: "Por eso considero necesario, sobre el concepto abstracto y general de Estado y las representaciones territoriales a él ligadas, introducir en la ciencia del derecho internacional el concepto concreto de gran espacio y el concepto ordenado a él de un principio de gran espacio en el derecho internacional". Teniendo en cuenta, no tanto el texto de Schmitt como sus intenciones prácticas da G. MASCHKE una interpretación muy diferente de este punto. Así dice: "La idea central en Schmitt es, sin embargo, el poder hegemónico alemán". En *Aussprache* a la conferencia de J. L. FEUERBACH, "La théorie du Großraum chez Carl Schmitt", recogido en *Complexio Oppositorum*, p. 421. También en su libro *Der Tod des Carl Schmitts*, p. 30. V. NEWMAN en su estudio, *Der Staat im Bürgerkrieg. Kontinuität und Wendung des Staatsbegriffs in der politischen Theorie Carl Schmitt*, mantiene la misma tesis. Ver, pp. 421 y sig.

369. Así señala, por ejemplo, cómo no posibilita algunos tipos de relaciones que, sin embargo, enriquecen el derecho internacional: "La posibilidad de fronteras reales (no sólo interestatales) 'entrezonas' o 'entrefronteras' está cerrada a ese pensamiento territorial ligado al estado". C. SCHMITT, *Völkerrechtliche Grossraumordnung*, p. 40. Y en otro lugar: "Desde el Estado no se puede superar la alternativa entre las relaciones interestatales e intraestatales. Esto descansa en la estructura decisionista del concepto de Estado, que conduce sin esperanza a un callejón sin salida todas las cuestiones concretas del orden del derecho internacional". *Ibidem*, p. 40. Nota a pie de página nº 63. Cfr. también C. SCHMITT, "Raum und Großraum im Völkerrecht", p. 152. Los problemas concretos que plantea el concepto de Estado como unidad política, tal y como ha evolucionado, para la Ciencia del Derecho los expone de modo detallado en SCHMITT en "Die Lage der europäischen Rechtswissenschaft", pp. 386-397.

370. Cfr. C. SCHMITT, *Völkerrechtliche Grossraumordnung*, p. 53. "Raum und Großraum im Völkerrecht", p. 153. *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, p. 41. También

La idea de que el Estado no podía seguir siendo el eje sobre el que girara todo el derecho internacional latía desde hace tiempo en la comunidad jurídica. El primer punto de ataque al concepto de Estado vino de la crítica al principio de la soberanía. Con la derrota de tal principio comienza la época de la tendencia al universalismo humanitario con un fin pacifista[371]. Sin embargo, es preciso *superar también la concepción universalista del orden del mundo* que no se despega del contexto individualista en el que nació el Estado[372]. Ella es, verdaderamente, la concepción "en lucha" con el orden del *Großraum* y no el orden del *Kleinraum* (pequeño espacio). Los pequeños espacios son ya una etapa superada. El universalismo es, para muchos, el futuro. Y es frente a ese futuro al que se alza la idea de *Großraum*[373].

La idea del universalismo defiende la tesis de una cierta mezcla mundial de todas las fronteras y diferencias. Esta última pretensión, que se presenta libre de ideología, responde a la intención de convertir el mundo en una abstracción en favor del mercado de capital[374]. Así se expresa Schmitt:

> "Es preciso superar y dejar de lado la representación espacial dominante en el s. XIX, la cual todavía en nuestros días determina los conceptos jurídicos y que en último término, visto desde la política mundial, está ordenada al universalismo anglosajón del dominio de los mares, que supera la distinción de territorios, las concepciones espaciales y las fronteras"[375].

habla en este sentido en el artículo, "Staat als ein konkreter, an eine geschichtliche Epoche gebundener Begriff".

371. Cfr. C. SCHMITT, *Völkerrechtliche Grossraumordnung*, p. 41.

372. *Ibidem*, p. 32: "El liberalismo individualista y el universalismo supranacional se experimentan como los dos polos de una misma cosmovisión".

373. C. SCHMITT, "Raum und Großraum im Völkerrecht", p. 178: "El contra-concepto político de 'gran espacio' no es ‚pequeño espacio'. Esa sería una posición ya superada hace tiempo. El auténtico contrincante es el gobierno universalista y sus aspiraciones organizativas".

374. C. SCHMITT, "Großraum gegen Universalismus", p. 296: "Los universalistas eran fanáticos, porque no se podían liberar de la ideología liberal democrática de los poderes occidentales". También: "Del poder del mercado se deriva un derecho internacional que supera la soberanía estatal y con ello una legitimidad y una garantía del 'status quo', que tiene una medida no europea, como aspira el status quo francés, sino universal". C. SCHMITT, *Raum und Großraum im Völkerrecht*, pp. 162-163.

375. C. SCHMITT, *Völkerrechtliche Großraumordnung*, p. 66.

La teoría schmittiana del espacio no se puede entender en profundidad sin considerar esta oposición al universalismo espacial como teoría del intervencionismo, la expansión y el imperialismo[376]. El adjetivo universal o universalista no es adecuado para caracterizar las realidades políticas. Sólo es posible hablar con propiedad de universalismo en referencia a la esfera religiosa[377]. Precisamente porque, aunque la Iglesia es una estructura jurídica al modo del imperio, es de índole diferente[378]. Como institución jurídica es visible, pero al tiempo es invisible en tanto que su fundamento y su fin están fuera de esta tierra, y por tanto, del tiempo. Se trata de una sociedad que no deja nada fuera de sí, es divina y es eterna, tiene su fin cumplido. Por todo ello, se puede decir que es universal y, por tanto, que carece de fronteras[379]. Cualquier formación política, por el contrario, al no estar ordenada a fines espirituales –sobrenaturales– ha de tener necesariamente fronteras y límites. Es temporal y, por tanto, no puede aspirar a ser más que un gran espacio y, como tal, a tener unas fronteras y unas determinadas posibilidades. Por otra parte, una formación política es una forma viva. Como forma –es decir, precisamente porque es forma– deja algo fuera de si. Pero como ser vivo tiende además a salir fuera de si. La ampliación de su espacio es una condición de la vida. Al que vive le es necesaria en general y para no verse amenazado. Pero la unificación de toda la humanidad llevaría consigo un resultado no humano, porque lo propio de la vida en el hombre es poder salir fuera de sí.

Para dejar de lado tanto el planteamiento estatal, territorialmente cerrado, como el planteamiento universalista, desde un punto de vista filosófico *es preciso crear un nuevo orden del espacio que deje de lado definitivamente el concepto de espacio deducido de la matemática moderna*[380]. Frente a un concepto de espacio vacío, neutral, aparece uno cualita-

376. Ver S. L. FEUERBACH, “La théorie du Grossraum chez Carl Schmitt”, p. 401-418.

377. Y en este punto, señala con claridad Schmitt: “El ideal de la unidad global del mundo en perfecto funcionamiento responde al actual pensamiento técnico-industrial. No confundamos ese ideal técnico con el cristiano”. *La Unidad del Mundo*, p. 17.

378. Así haciendo una comparación entre el Estado y la Iglesia dice en uno de sus primeros escritos Schmitt: “La Iglesia tiene frente al Estado la aspiración de la catolicidad; unánimemente subrayan los teóricos del derecho de la iglesia que el Estado como tal no existe en ningún lugar, que sólo hay Estados particulares que son producto de la historia”. C. SCHMITT, *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*, p. 44.

379. C. SCHMITT, “La visibilità della Chiesa”, p. 78.

380. En este punto Schmitt enfrenta su teoría del “Großraum” a las teorías del espacio dominantes en el derecho internacional, las cuales, a pesar de tomar en consideración el espacio, no eran concretas. Cfr. C. SCHMITT, “Raum und Großraum im Völkerrecht”, p. 149.

tiva y dinámicamente configurado[381] al que Schmitt denominará "*Leistungsraum*" (espacio de desarrollo). Es a la primera concepción de espacio vacío, indiferenciado, a la que corresponde el orden del Estado y es a la segunda a la que corresponde el orden del *Großraum*.

> "La comprensión del espacio como una superficie de dos dimensiones, profunda y superficial, corresponde a la llamada hasta hoy en la ciencia del derecho "teoría del espacio". La cual iguala sin distinguir los conceptos de país, tierra, territorio, región, como espacios de sanción estatal en el sentido de que cualquiera de los casos se puede considerar como un espacio vacío limitado por fronteras. Esta concepción transforma lo que para un pensamiento del orden concreto es la casa y la finca en una superficie catastral y hace de las regiones naturales, jurisdicciones o distritos, demarcaciones, esferas de competencia o como se llamen las diferentes circunscripciones"[382].

El primer ejemplo histórico de una teoría del *Großraum* es la doctrina Monroe de 1823[383]. En ella se dispone la independencia de todos los estados americanos, se asegura la no colonización de ese espacio y la no intervención de poderes no americanos en él. Tal doctrina se puede considerar como principio de orden por la unión de tres factores: un pueblo despierto políticamente, una idea política y la exclusión de intervención, en el espacio regido por esa idea política, de poderes extranjeros[384]. Hasta tal punto inspira esta doctrina la idea de *Großraum* que incluso Schmitt ve la posibilidad de traducirla a otros países y situaciones históricas[385]. Ahora bien, siempre en su inspiración originaria y no en su degeneración, a saber, el imperialismo capitalista de Th. Roosevelt y Wilson, que ha venido a falsearla[386] y hacia el que Schmitt siente un absoluto desprecio.

381. C. SCHMITT, *Völkerrechtliche Großraumordnung*, p. 7: "Para nuestro concepto de gran espacio se hace aquí claro que el espacio vacío, neutral-matemático está superado y en su lugar entra una magnitud dinámica y cualitativa". Ver también *Ibidem*, p. 61. Al hablar de esta característica del espacio, el mismo Schmitt cita a Ratzel, *Der Lebensraum*, p. 67.

382. C. SCHMITT, *Völkerrechtliche Großraumordnung*, p. 62.

383. *Ibidem*, p. 13 y p. 20.

384. *Ibidem*, p. 20. Son interesantes también en este punto las anotaciones de Schmitt acerca de los Estados Unidos de América que hace en la conferencia dictada en Madrid en el año 1943. RW 265- K8. Mat. 5.

385. *Ibidem*, p. 14 y p. 20

386. Cfr. C. SCHMITT, *Volkerrechtliche Großvaumordnung*, p. 22 y p. 30. También, "Großraum gegen Universalismus", p. 297.

Pero, ¿qué significa exactamente para Schmitt *Großraum*? En primer lugar hay que decir que, aunque el concepto de *Großraum* haya sido inspirado a Schmitt por un determinado momento histórico, en las circunstancias concretas que Alemania estaba viviendo, va más allá de él convirtiéndose en un concepto universal, es decir, válido para cualquier circunstancia histórica. Así, –como veremos más adelante–, no abandonará la teoría del *Großraum* trás el fracaso del imperio alemán, después de la Segunda Guerra Mundial, como se hubiera podido esperar[387]. Él mismo lo hace notar:

> "Esa palabra (*Großraum*) está por encima, a pesar de ser muy querida en nuestro presente, de las coyunturas de la política diaria y periodística y de los cambios de la moda, que por otra parte afecta a todas las palabras"[388].

Proviene del ámbito técnico-industrial-económico[389]. Así, por ejemplo, después de la Primera Guerra Mundial estaba de moda la expresión *Großraumwirtschaft*[390] que recogía la idea básica configuradora de la nueva tendencia en el mercado. Se propone Schmitt darle un nuevo sentido fuera de ese marco[391]. El sentido que adquiere en el pensamiento de nuestro autor es el de *Leistungsraum*, el de una "esfera de organización, planificación y actividad humanas originadas de una tendencia global al desarrollo"[392].

387. Esta es la interpretación, por ejemplo, de P. SCHNEIDER en *Ausnahmezustand und Norm*, p. 226.

388. C. SCHMITT, *Völkerrechtliche Großraumordnung*, p. 66. Un ejemplo de que este concepto –como, en general, todos los conceptos que Schmitt saca a la luz– no se agota en su referencia a una situación concreta o a una legitimación de la política en boga, es cómo un concepto nacido al hilo de la reflexión histórica, se hace independiente, se convierte en categoría que sirve para conceptualizar cualquier realidad socio-política.

Para una interpretación nacional-socialista de la teoría schmittiana del Großraum se puede ver, M. SCHMITZ*, Die Freund-Feind-Theorie Carl Schmitts. Entwurf und Entfaltung*, pp. 199-214.

389. C. SCHMITT, *Völkerrechtliche Großraumordnung*, pp. 5-7 y p. 20.

390. Para la historia del concepto ver "Raum und Großraum im Völkerrecht", pp. 146-147. Cita en estas páginas a Naumanns –y una de sus obras *Mitteleuropa* (1915)– como inspirador de un concepto, que él no llegó a utilizar. Utiliza sólo *Großraumwirtschaft*.

391. C. SCHMITT, "Raum und Großraum im Völkerrecht", p. 148.

392. C. SCHMITT, *Völkerrechtlicher Großraumordnung*, p. 6.

Esta palabra es tomada por Schmitt del ámbito de la biología, en concreto de Viktor von Weizsäcker[393] y se puede traducir en nuestro marco

393. C. SCHMITT, *Völkerrechtliche Großraumordnung*, p. 7 y p. 65. En concreto hace Schmitt referencia a la obra de este autor: *Der Gestaltkreis. Theorie und Einheit von Wahrnehmen und Bewegen*, de la cual nosotros hemos utilizado la cuarta edición, Stuttgart, 1950. Aparece el término *Leistungsprinzip* en varios lugares, pp. 4, 120 y p. 202. Se pueden establecer conexiones entre este concepto y el concepto de *Lebensraum* de F. Ratzel, de quien, como ya dijimos al principio de este capítulo, Schmitt recibe cierta influencia. Cfr. *Erdenmacht und Völkerschicksal*, p. 25. Aquí no lo menciona explícitamente, pero sí cita a F. Ratzel en *Völkerrechtliche Großraumordnung*, p. 67. Sin embargo, Schmitt no integra el término en la propia teoría en un momento en que era muy usual. Utiliza siempre otros, *Großraum*, *Leistungsraum*, los cuales no son intercambiables con el de *Lebensraum*. En "Gespräch über den neuen Raum", p. 264, lo utiliza de un modo irónico. Él mismo se pone la objeción que normalmente se le hace y se libra de ella. Y también lo utiliza en los pequeños artículos escritos como explicación de la legislación nacional-socialista, como es el caso en *Die nationalsozialistische Gesetzgebung und der Vorbehalt des 'ordre public' im Internationalen Privatrecht*, p. 207. Se refiere entonces al *Lebensordnung* como: "Ehe, Familie und Haus", es decir, matrimonio, familia y casa; o, en la misma página, como "Ehe, Familie, Eigen und Erbe", es decir, matrimonio, familia, propiedad y herencia. Lo común a todos estos términos, y es lo que nos interesa, es el designar una idea concreta de espacio, es decir, un espacio cualificado. Ahora bien, en el concepto de *Lebensraum* hay connotaciones que no aparecen en la descripción de los términos utilizados por Schmitt. Implica una teoría darwinista de la lucha por la vida, para la cual es imprescindible el momento de la lucha por un espacio y esto no sólo para los organismos biológicos sino también para los organismos estatales. El concepto de *Lebensraum* es introducido en el campo de la política por Herder –*Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*– y está en estrecha relación con las concepciones del Estado románticas e historicistas que se mueven en planteamientos organicistas. Sin embargo, Schmitt es más un pensador institucionalista que organicista. Por otra parte, Schmitt señaló sus diferencias con el concepto de *Lebensraum* característico del discurso nacional-socialista. Así aparece en las respuestas de Carl Schmitt a los interrogatorios en Nürnberg del 18 de abril de 1947. *Nachlaß* RW 265. K 61. Mt. 15. También RW 265. K. 344. Mt. 9. Cito del último lugar un fragmento de la respuesta a la pregunta *Wie weit haben Sie die theoretische Untermauerung der hitlerischen Großraumpolitik gefördert?*: "Yo partía del concepto de gran espacio y negaba el punto de vista y los argumentos biológicos. Del mismo modo evité hablar de raza, porque esa palabra equívoca estaba entonces totalmente ocupada por Hitler. (...) La conciencia de la cuestión relativa al concepto de espacio ha sido para mí el criterio para una orientación científica del problema del gran espacio".

También son interesantes al respecto los estudios de J. W. BENDERSKY, "Carl Schmitt at Nürenberg", y *Carl Schmitt Theorist for the Reich*. En este último aparece el siguiente juicio: "Schmitt no supuso una fundación teorética para la política exterior nazi. Hitler había formulado sus ideas sobre la teoría del espacio mucho antes que lo hiciera el jurista y el concepto de Schmitt pronto fue agudamente crítico con los teóricos nacional socialistas. La fuente del 'Lebensraum': este concepto, ya inherente en 'Mi Lucha', recibió explicación posterior por los teóricos raciales como Alfred Rosenberg y recibió refuerzo por los escritos de la escuela geopolítica de Haushofer. En el corazón de esas teorías estaba el concepto biológico de raza y la finalidad de establecer un imperio racial en Europa. A pesar de que Schmitt mencionaba grupos nacionales, su concepto no tiene nada que ver con el racismo biológico o con el 'Lebensraum' cuando distingue su concepto de 'Grossraum' de la teoría de los derechos demográficos al territorio, si bien no quiso nunca discutir, simplemente poner en cuestión la teoría del 'Lebensraum'". p. 259.

En este mismo sentido se define también G. MASCHKE, *Zum Leviathan vom Carl Schmitt*, en la presentación al libro de SCHMITT, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas*

conceptual por “espacio de desarrollo”. Un espacio que, frente a la concepción de un vacío en el que los cuerpos se mueven, proveniente de la matemática, es diferenciado, cualitativo, es decir, que posee en sí una medida interna, un orden[394]. En este sentido, no sería apropiado al describir las relaciones del espacio con las cosas, hablar de un mundo que está en un espacio sino de un espacio que se crea en y con el mundo. Así, un orden espacial no es un espacio vacío dado de antemano en el que se integran ciertos elementos, sino que es un orden que se corresponde con situaciones y acontecimientos y, por tanto, que varía su configuración con la historia, con la vida desarrollada en ese espacio en el tiempo[395]. En una concepción así, palabras como espacio, suelo, territorio, país, finca, etc. no son equivalentes ni intercambiables. Cada una tiene su sentido específico, que denota distinciones en el suelo dependientes de la vida humana sobre él a lo largo del tiempo[396]. El *Leistungsraum* significa, al igual que cualquier *nomos*, unidad de *Ortung* y *Ordnung*. Por tanto, significa espacio de desarrollo, del mismo modo como el *nomos* lo supone[397]: *nehmen*, *teilen*, *weiden*. Cualquier *nomos* es un espacio de desarrollo, de la convivencia humana en las diversas actividades propias de la misma; y en ese mismo sentido está concebido el *Großraum*.

Existe una estrecha relación entre el concepto espacial del que tratamos y el concepto de imperio, *Reich*. Se puede decir que la concepción espacial del *Großraum* pertenece a la forma jurídica del Imperio[398]. Para evitar cualquier error conceptual diferencia Schmitt los conceptos de *Im-*

Hobbes en la edición de Hohenheim Verlag, Köln, 1982, pp. 206-207. Sin embargo, como típico concepto del nacional-socialismo lo interpreta B. RÜTHERS en su estudio *Carl Schmitt im Dritten Reich–Wissenschaft als Zeitgeistverstärkung?* En concreto las pp. 83-92. Sin embargo nos parece que Schmitt es más institucionalista que organicista y el concepto de *Lebensraum* utilizado por el nacional socialismo está más dentro de la tradición organicista.

394. C. SCHMITT, *Völkerrechtliche Großraumordnung*, p. 61. También “Raum und Großraum im Völkerrecht”, pp. 148-149.

395. *Ibidem,* p. 64-65.

396. *Ibidem,* p. 61.

397. S. L. FEUERBACH, “La Théorie du Grossraum chez Carl Schmitt”, pp. 402-403: “El espacio considerado integra la constelación de los componentes del poder (economía, industria, finanzas, tecnologías, espíritu de conquista...) en una sinergia total procedente de la esfera nativa, el gran espacio viene a ser un principio de orden espacial, fundador de sentido”. Y en el *Aussprache* de esa conferencia, recogido en *Complexio Oppositorum*, señala: “Todo orden sea un espacio o un orden funcional, es generado por el proceso del nomos: nehmen, teilen, weiden. Y todo nomos está ligado a la tierra”. pp. 423-424.

398. C. SCHMITT, *Völkerrechtliche Großraumordnung,* p. 36: “Al concepto de imperio pertenece el de gran espacio”.

perium, *Imperialismus* y *Reich*. El término imperio –*Imperium*– se entiende muchas veces en un sentido universalista, es decir, como la idea posible y deseable de una unión pacífica de todos los hombres y de todo el mundo bajo un mismo poder. Por imperialismo –*Imperialismus*– se entiende desde el s. XIX la progresiva colonización y expansión de la economía capitalista. Frente a ambas concepciones entiende Schmitt por imperio –*Reich*– una forma política apoyada sobre los principios de tendencia al gran espacio –*Großraum*– y de no intervención. El mismo lo define del siguiente modo:

> "Son imperios en este sentido, aquellas potencias rectoras y propulsoras cuya idea política irradia en un espacio determinado y que excluyen por principio la intervención de otras potencias extrañas"[399].

No se trata de una ampliación de los espacios estatales, del mismo modo que el "gran espacio" no es una ampliación de espacios "pequeños"[400], sino de proponer un cambio de orden espacial en que el orden del Estado sea sustituido por el del Imperio. Un imperio no es idéntico a un *Großraum*. Pero cada imperio supone un gran espacio en el que su idea política irradia, es decir, marca la dirección del desarrollo, de la actividad en ese gran espacio[401], sin por ello anular las diferencias que dentro del mismo se pueden encontrar[402], por ejemplo, los diferentes pueblos o naciones. No nace la idea de imperio de una concepción homogénea del espacio sino de un espacio cualitativamente constituido[403]. El concepto de imperio comprende tres elementos: un *Großraum*, un pueblo y una idea política[404].

Ni el *Großraum* ni el imperio son bloques absolutamente cerrados, sino que se prestan a múltiples relaciones de derecho internacional que Schmitt resume en las siguientes[405]: 1. Relaciones entre los distintos *Gro-*

399. *Ibidem*, p. 36.

400. *Ibidem*, pp. 45 y 53. También "Raum und Großraum im Völkerrecht", p. 177.

401. C. SCHMITT, *Völkerrechtliche Großraumordnung*, p. 36.

402. *Ibidem*, p. 37.

403. C. SCHMITT, "Raum und Großraum im Völkerrecht", p. 178: "El gran espacio permanece un ámbito de libertad de un pueblo y de autonomía. Sólo por eso es superior a las formas de gobierno universalistas, y sólo por eso él es la paz".

404. C. SCHMITT, *Völkerrechtliche Großraumordnung*, p. 38.

405. *Ibidem*, pp. 48-49. También en "Raum und Großraum im Völkerrecht", p. 177.

ßräume, lo cual llegaría a constituir algo así como un *Welthandel*, un comercio internacional; 2. Relaciones entre los imperios de esos *Großräume*; 3. Relaciones entre los diferentes pueblos o naciones dentro de un *Großraum*, es decir, relaciones internacionales; 4. Relaciones entre pueblos o naciones de diferentes *Großräume*, siempre respetando el principio de no intervención de poderes extranjeros en un *Großraum* que no es el suyo.

En último término, lo que Schmitt pretende con el nuevo concepto ordenador es, con sus mismas palabras, lo siguiente:

> "La idea de *Großraum* nos sirve sobre todo para superar el monopolio de un concepto de territorio estatal vacío y experimentar en el derecho constitucional e internacional el concepto de imperio como concepto determinante del pensamiento jurídico. A ello va unida una renovación de todo el pensamiento jurídico, la cual vuelve a concebir, en relación con todas las instituciones, la vieja y eterna conexión entre orden y situación (*Ordnung* y *Ortung*); la cual pretende dar de nuevo un contenido concreto a la palabra 'paz', y el carácter de una determinación esencial a la palabra 'patria'"[406].

4.2. *Desarrollo del concepto de* Leistungsraum*: el orden del mundo después de la Segunda Guerra Mundial*

La división de este apartado según el periodo histórico de antes y después de la Segunda Guerra Mundial responde a la sospecha acerca de la posibilidad de que el concepto de *Großraum* perteneciera solamente a la época que precede a la Segunda Guerra Mundial en Alemania y, por tanto, a un momento, en la vida y en la obra de Carl Schmitt, de ilusión nacionalsocialista. Sin embargo, como podremos comprobar a continuación, este concepto aparece en obras posteriores a tal fecha. Se puede afirmar, por tanto, que forma parte del cuerpo teórico de la obra de Schmitt. No obstante haremos tal distinción, puesto que aunque el concepto permanece y en el mismo sentido, la consideración que hace de él después de la Segunda Guerra Mundial aporta ciertos matices nuevos. Adquiere importancia para este punto la conferencia pronunciada por Schmitt sobre *El Orden del Mundo después de la Segunda Guerra Mundial* en el Instituto de Estudios

406. C. SCHMITT, *Völkerrechtliche Großraumordnung*, p. 67.

Políticos en Madrid, al ser nombrado miembro de honor en 1962 [407] y también la pronunciada en mayo de 1943 en el mismo Instituto con el título *Cambio de estructura en el Derecho Internacional*[408].

¿Cuál es la situación después de la Segunda Guerra Mundial? Tomando un texto de *Der Nomos der Erde* respondemos a la cuestión:

> "Hoy, 1954, se divide la tierra –el planeta en que vivimos– en dos partes, en una mitad oriental y en una occidental, las cuales se enfrentan como enemigos en una guerra fría y en ocasiones también en una guerra encendida. Ésta es la división actual de la tierra"[409].

En esta situación, ¿hacia dónde ha de apuntar el nuevo *nomos* de la tierra? Existen tres posibilidades de las cuales sólo la tercera considera Schmitt auténtica. La primera posibilidad consiste en que uno de los bloques venciera sobre el otro y así se pudiera lograr la esperada unidad del mundo en la que sólo existiría un poder que organizaría y planificaría técnicamente el mundo, con lo que se conseguiría la paz[410]. La segunda es la de mantener el mundo en un equilibrio de dos bloques, lo cual llevaría consigo una tensión agudizada con el progresivo desarrollo de los medios técnicos de hacer la guerra[411]. La tercera tiene en cuenta el espacio global del planeta y, por tanto, se refiere al *nomos*. Se trata de un nuevo orden de toda la tierra. Supone una manera nueva de entender la relación entre unidad y multiplicidad que no es la conquista, la colonia. Ya no queda ninguna tierra nueva por conquistar, ningún espacio libre. El nuevo orden, por

407. Se publicó en 1962 en la *Revista de Estudios Políticos*, nº 122. Sólo mucho más tarde, 1990, en alemán, en una traducción de G. MASCHKE en S*chmittiana II*. T. Menk en una reseña de tal conferencia señala: "(la conferencia) ha de ser entendida como una variación de su pensamiento sobre el gran espacio y el nomos ligado a la situación política concreta después de la guerra (...)". *Der Staat,* n. 30. 1991, p. 157.

408. *Revista de Estudios Políticos*, junio 1943, anexo.

409. C. SCHMITT, "Der neue Nomos der Erde", p. 8. Tal división le pareció a Schmitt superficial, en tanto que ambos términos son relativos a la posición desde la que se realiza la descripción. Así, dice: "En relación con Europa, América es el Oeste; en relación con América el Oeste son China y Rusia; en relación con China y Rusia es Europa el Oeste. Desde el punto de vista geográfico no encontramos ni una frontera fija ni una explicación para la contraposición de la enemistad". *Ibidem,* p. 9. Schmitt prefiere a ésta la contraposición entre tierra y mar.

410. C. SCHMITT, *La Unidad del Mundo,* p. 22. También, "Der neue Nomos der Erde", p. 9.

411. C. SCHMITT, *La Unidad del Mundo,* pp. 20-21. También, "Der neue Nomos der Erde", p. 10.

tanto, no puede venir por el descubrimiento de un nuevo mundo como fue el caso con la conquista de América, ni tampoco va a venir a través de los descubrimientos de la técnica. El nuevo orden, concluye Schmitt en el prólogo de *Der Nomos der Erde*, ha de nacer de una nueva orientación hacia la paz de los órdenes elementales de la existencia terrena de los hombres. Así lo expresa Schmitt:

> "Es a los pacíficos a los que se ha prometido la tierra. También la concepción de nuevo *nomos* de la tierra está abierta sólo para ellos"[412].

De esta nueva orientación surgirán diferentes espacios entre los cuales existirá un equilibrio que hará posible un orden de toda la tierra, un nuevo orden de paz[413]. Se precisa una decisión en este sentido. Se necesitan decisiones políticas que hagan posible un nuevo orden del planeta. El planteamiento schmittiano es tajante:

> "Son históricamente inminentes nuevas líneas de amistad[414]. Pero no sería bueno que surgieran a través de nuevas criminalizaciones"[415].

Con este interés, se pregunta Schmitt[416] cuáles son las líneas que dibujan el nuevo orden del mundo. Y responde con la alusión a tres fenómenos que constituyen problemas objetivos de la situación del mundo en el siglo XX: el anticolonialismo, la conquista del espacio y el desarrollo industrial de las zonas subdesarrolladas por los países desarrollados.

El *anticolonialismo* es sobre todo "propaganda antieuropea discriminadora"[417]. Esto afecta a dos distinciones conceptuales: guerra-paz y ene-

412. C. SCHMITT, *Der Nomos der Erde*, p. 6.

413. "Pudiera ser que se formaran grandes espacios o bloques autónomos que generaran un equilibrio y, con ello, un orden de la tierra". *Ibidem*, p. 10.

414. Recordemos en este punto lo que son las líneas de amistad: "Esas líneas limitan por ejemplo en el siglo XVI un espacio beligerante para luchas despiadadas de poder, de modo que las lesiones al derecho y los daños dentro del espacio que queda fuera, más allá de la línea, no suponen un motivo de guerra para las relaciones europeas de los poderes coloniales, no pueden estorbar al pacto y a la paz". C. SCHMITT, "Reich und Raum", en *Völkerrechtliche Großraumordnung* (pp. 50-59) p. 57. También, de modo más amplio, en *Der Nomos der Erde*, pp. 54-69.

415. C. SCHMITT, *Der Nomos der Erde*, p. 299.

416. C. SCHMITT, "El Orden del Mundo después de la Segunda Guerra Mundial", pp.19-36.

417. *Ibidem*, p. 21.

migo-criminal. La solución al problema del anticolonialismo sería evitar el antieuropeísmo y con él la discriminación y criminalización del adversario y por tanto la guerra fría, ese estado intermedio entre guerra y paz que no es más que, en palabras de Schmitt, "la liquidación del pasado histórico a costa de naciones europeas"[418].

La *conquista progresiva del espacio* es un proyecto de futuro que desprecia la historia vivida hasta el momento dando una importancia cada vez mayor al progreso técnico. La conquista del espacio hace que cambien las relaciones del poder. Así, quien domine los nuevos espacios cósmicos, dominará la tierra con un poder efectivo. Y, a su vez, es más fácil que quien domine la tierra sea quien pueda dominar los espacios cósmicos.

En tercer lugar, el *desarrollo industrial* de las zonas subdesarrolladas por los países desarrollados se concibe desde el marco del progreso industrial. Se trata de una nueva toma de la tierra, a saber, un asentamiento de la industria, *Industrienahme*, que significa la "toma de los medios de producción industriales"[419], cuyo principio describe Schmitt, variando la vieja sentencia, como *cuius regio, eius industria*[420]. En un tiempo de desarrollo industrial y técnico ya no tienen ningún sentido las viejas disputas religiosas entre catolicismo, luteranismo y calvinismo. Hoy se trata de hallar un gran desarrollo científico-técnico-industrial adecuado al sistema, bien liberal-capitalista, bien socialista-comunista, bien liberal-socialista. El progreso de tal desarrollo industrial lleva consigo una propia idea de espacio, la tendencia al gran espacio[421]. La cultura agraria tenía sus propias categorías del suelo. Sus asentamientos significaban *Landnahmen*, tomas de tierra. En los siglos XVII y XVIII, Inglaterra, país donde comienza la industrialización, se convirtió en un país marítimo por excelencia y dio a luz una nueva organización del espacio. Sus nuevos asentamientos ya no eran

418. *Ibidem*, p. 23.

419. "Übernahme der industriellen Produktionsmitteln". C. SCHMITT, *Land und Meer*, nota al texto, p. 71 en la edición de G. Maschke. Describe Schmitt el nuevo nomos de la tierra en "El Orden del Mundo después de la Segunda Guerra Mundial", p. 33, del siguiente modo: "Al principio de mi conferencia utilicé la palabra nomos como denominación característica para la división y distribución concreta de la tierra. Si me preguntan ahora, en este sentido del término nomos, cuál es, hoy día, el nomos de la tierra, les puedo contestar claramente: es la división de la tierra en regiones industrialmente desarrolladas o menos desarrolladas, junto con la cuestión inmediata de quién le da a quién ayuda de desarrollo y, por otra parte, quién acepta de quién ayuda de desarrollo. Esta distribución es hoy la verdadera constitución de la tierra".

420. C. SCHMITT, "Die legale Weltrevolution", p. 328.

421. Es esta tendencia la que acabará con el Estado. Cfr. G. L. ULMEN, *Politischer Mehrwert*, p. 302.

"tomas de la tierra", sino "tomas del mar", *Seenahmen*. Hoy hemos llegado a otra etapa. En el nuevo *nomos*, las "tomas de la tierra" se han convertido en *Industrienahme*. El espacio es espacio de desarrollo industrial, *Leistungsnahme*. El mundo se abre a un espacio mundial único *Weltraumnahme*, porque la naturaleza de la industria y el mercado lo permiten[422]. Se podría incluso llegar a pensar en una unidad política de toda la humanidad en función de un sólo espacio industrial. Junto a tal unidad cabe también imaginar una mayor agresividad del progreso y de los nuevos medios para ejercer el poder que separan radicalmente el progreso ético y moral de la humanidad del progreso industrial y técnico[423].

En desfase con el creciente desarrollo industrial que tiende al gran espacio, la tierra sigue dividida en una multiplicidad de Estados que pretenden ser soberanos. Sin embargo, estos Estados viven pendientes de la extensión del desarrollo industrial y, en concreto, del equilibrio –más necesario a causa del poder atómico– de las dos potencias mundiales, que como tales necesitan de ese "gran espacio" (*Großraum*), para no caer en la insignificancia política[424].

Por tanto, se puede avanzar que la clase de espacio que determinará el destino de todos los pueblos de la tierra es el espacio del desarrollo industrial[425]. Y en este punto el mundo está lleno de contradicciones. Por un lado, aparece como un ámbito puramente comercial para el progreso de la humanidad, en que los países más desarrollados pretenden ayudar a los menos desarrollados. Por otro lado, es patente que es en ese campo en el que más intensamente tiene lugar la guerra fría[426]. Frente a estos problemas hay dos posibilidades de respuesta y de decisión[427]:

422. C. SCHMITT, "Die legale Weltrevolution", p. 328.

423. *Ibidem*, p. 329.

424. Así lo expresa Schmitt hablando en concreto del tiempo después de la Segunda Guerra Mundial, en que en el mundo existían sobre todo dos grandes potencias: "El desfiladero estatal al que aboca el progreso en esos grandes espacios, está superado de un modo similar a como lo está dentro de una confederación estatal o dentro de un estado federal". *Ibidem*, p. 329.

425. C. SCHMITT, *La Unidad del Mundo*, pp. 17-19. También en el mismo sentido afirma en *Völkerrechtliche Großraumordnung*, p. 328: "La cuestión viene determinada por la específica estructura económica e industrial".

426. C. SCHMITT, "El Orden del Mundo después de la Segunda Guerra Mundial", p. 34.

427. La opinión que a muchos les mereció la propuesta schmittiana está bien expresada en la siguiente opinión: "Una esperanza, esa fue la primera y última posición de Carl Schmitt". H. QUARITSCH, *Positionen und Begriffe Carl Schmitt*, p. 114.

> "¿Se agudizará el dualismo de la guerra fría o se formarán una serie de grandes espacios autónomos (*Großräume*) que produzcan un equilibrio en el mundo, y de esa manera la condición previa para un orden estable de paz? Las dos posibilidades están abiertas. Aquí tenemos por consiguiente un campo para la libre decisión política y para la responsabilidad histórica"[428].

4.3. *El Estado como forma histórica de la unidad política*

Schmitt propone un pluriverso político cuyas unidades sean *Großräume*, pero eso hasta el momento no es más que una hipótesis. La realidad es que las unidades de ese orden plural han venido definidas desde el S. XVI por la forma del Estado Moderno.

Toda sociedad –según dijimos– adquiere formas, y el Estado es una de ellas. Respecto del pueblo, el Estado moderno se puede considerar una forma 'per accidens' en el sentido de que el pueblo podría revestirse con otro tipo de organización política. Surge, por consiguiente, el Estado moderno, naturalmente de la sociabilidad humana, pero es accidental. La forma política depende de una situación histórica determinada.

El Estado es un elemento clave para comprender la trayectoria del pensamiento de Schmitt. En opinión de muchos estudiosos es su hilo conductor[429]. Tanto sus ideas jurídicas como políticas se desenvuelven dentro del marco estatal. El mismo Schmitt se define como el último representante del "*ius publicum europaeum*". Es un pensador estatal[430]. Ahora bien, aunque el Estado se puede considerar el punto de referencia contextual de su pensamiento, no es el punto de referencia de su lógica inter-

428. C. SCHMITT, "El Orden del Mundo después de la Segunda Guerra Mundial", p. 35. En este sentido subraya Schmitt la responsabilidad del poder político. Así dice en su libro Teoría del Partisano: "En el contraste actual de este y oeste y especialmente en la carrera gigantesca por los nuevos espacios inmensos se trata sobre todo del poder político en nuestro planeta, tan pequeño como nos parezca mientras tanto", p. 112.

429. E. KENNEDY, "Politischer Expressionismus: Die Kulturkritischen und metaphysischen Ursprünge des Begriffs des Politischen von Carl Schmitt", p. 248: "El ascenso y la caída de los Estados como el concepto organizador y la realidad de la política europea es el 'hilo conductor' en el trabajo de Schmitt".

También E.-W. BÖCKENFÖRDE, "Der Begriff des Politischen als Schlüssel zum Staatsrechtlichen Werk Carl Schmitts", p. 293.

430. C. SCHMITT, *Ex Captivitate Salus*, pp. 67 y sig.

na, el cual nos parece ser, como ya dijimos, el *nomos*. El *nomos* es una categoría, el Estado una forma histórica. Además, es preciso notar que su teoría es más que una teoría acerca del Estado. El Estado es el punto de partida histórico que Schmitt utiliza para la elaboración de conceptos de carácter más universal, como es el de unidad política. Si no fuera así, toda su teoría se derrumbaría con el abandono del Estado.

Las consideraciones de Schmitt acerca del Estado son de interés para nuestro trabajo sólo en cuanto nos llevan a conceptos no históricos sino filosófico-políticos. Determinar conceptualmente qué es el Estado no es un objetivo de nuestro estudio. Sí lo fue en ocasiones para Schmitt; así, por ejemplo, en *Verfassungslehre*; en *Staat, Bewegung, Volk*; en *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus* o en *Der Hüter der Verfassung*. Determinar conceptualmente el Estado sólo interesa, pues, en este trabajo, para acercarse a lo esencial del fenómeno político[431].

A) *El Estado como formación histórica*

El concepto de Estado para Schmitt no es una idea general sino un concepto concreto, a saber, aquel que hace referencia a la forma política que representa el orden nacido en Europa en el s. XVI y que ha perdurado hasta el s. XX. En el curso de estos siglos, el Estado es la forma concreta en que aparece históricamente la unidad política. Bien es cierto que en su curso pasa por variaciones que van desde el Estado absoluto de los s. XVII-XVIII, pasando por el Estado neutral no intervencionista del s. XIX, hasta llegar al Estado total del s. XX[432]. El Estado no es un con-

431. C. SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, p. 20. De una conversación de L. A. Bentin con Schmitt que data del 10. 2. 1969, escribe el primero lo siguiente: “Su desarrollo era caracterizado por Schmitt mismo como un camino del Estado a la política”. Cit. en L. A. BENTIN, *J. Popitz und Carl Schmitt. Zur wirtschaftliche Theorie des totalen Staates in Deutschland*, p. 81.

432. *Ibidem*, p. 24. Del siguiente modo describe Schmitt el Estado del S. XX, en *La defensa de la Constitución*, p. 99: “El Estado se convierte en ‘autoorganización de la sociedad’. Desaparece entonces, como ya hemos indicado, la consabida distinción entre Estado y Sociedad, Gobierno y Nación, desde el momento en que todos los conceptos e instituciones (ley, presupuesto, autonomía administrativa) construidos sobre dicha premisa, comienzan a plantear nuevos problemas. Pero al mismo tiempo se opera una transformación más vasta y más profunda. La organización de la sociedad misma en Estado: el Estado y la sociedad deben ser fundamentalmente idénticos; con ello todos los problemas sociales y económicos se convierten en problemas políticos y no cabe distinguir ya entre zonas concretas político-estatales y apolítico-sociales. (...). La sociedad convertida en Estado, se transforma en Estado económico, Estado cultura, Estado previsor, Estado bienhechor,

cepto general esencial, válido para cualquier época, sino que está ligado a unas circunstancias históricas y puede, por tanto, desaparecer con ellas[433].

Su nacimiento en el s. XVI se debe a dos acontecimientos históricos principales[434]: En primer lugar a la lucha por el establecimiento de un nuevo orden en las tierras descubiertas. Esta revolución marcará el comienzo de la modernidad –en opinión de Schmitt, más que la ideología individualista[435]–. En segundo lugar, la lucha entre catolicismo y protestantismo, es decir, las guerras civiles confesionales[436].

Estado benéfico; el Estado resultante de la autoorganización de la sociedad no puede ya separarse realmente de ella y abarca todo lo social, es decir, todo aquello que guarda relación con la naturaleza humana".

Ver también al respecto, "Weiterentwicklung des totalen Staates in Deutschland", en *Verfassungsrechtliche Aufsätze*, (pp. 359-366), p. 361.

Distingue Schmitt dos tipos de Estado total. El que acabamos de describir es total en sentido cuantitativo. Todo se convierte en Estado. Existe aún otro tipo de Estado total y es el que lo es cualitativamente, es decir, aquel que tiene medios muy intensos, totales, de ejercer el poder. Cfr. *Ibidem*, p. 361.

433. C. SCHMITT, "Der Staat als ein konkreter, an eine geschichtliche Epoche gebundener Begriff", p. 384: "Esa cuestión fue durante años el tema de la diferencia de opinión entre Johannes Popitz y yo. Aún su último trabajo científico-teorético, un manuscrito de 35 páginas a máquina, concierne a una disputa con mi tesis acerca de la dependencia epocal del concepto de Estado. Popitz afirmaba que el concepto de Estado debe permanecer como un concepto con validez universal".

Esta idea aparece ya en *Der Begriff des Politischen*, 1927, como ya hemos visto, y será una constante en sus escritos posteriores, V*ölkerrechtliche Großraumordnung*, 1940, "Der Staat als ein konkreter, an eine geschichtliche Epoche gebundener Begriff", 1941, "Raum und Großraum in Völkerrecht, 1941, Ex Captivitate Salus", 1945, "El Orden del Mundo después de la Segunda Guerra Mundial", 1962, "Die legale Revolution", 1978.

434. C. SCHMITT, "Der Staat als ein konkreter, an eine geschichtliche Epoche gebundener Begriff", p. 375.

435. *Ibidem*, p. 380. En *Völkerrechtliche Großraumordnung*, p. 59, lo expresa también, quizás con más claridad: "Die eigentliche Modernität jenes Zeitalters (XVI) liegt nämlich darin, daß die raumrevolutionäre Veränderung des mittelalterlichen Weltbildes wie sie im 16. Jh. eingetreten und im 17. Jh. wissenschaftlich vollendet ist, uns eine Vergleichungsmöglichkeit bietet, um die heutige Veränderung des Raumbildes und der Raumvorstellungen besser und tiefer zu erfassen".

436. C. SCHMITT, *El Leviathan en la teoría del Estado de T. Hobbes*, p. 72: "El Estado pone término a la guerra civil. Lo que no pone fin a la guerra civil no es un Estado". Ver también al respecto, *Der Nomos der Erde*, p. 112; "Der Staat als ein konkreter, an eine geschichtliche Epoche gebundener Begriff", p. 376; *Glossarium*, p. 19. Cito este último lugar: "El Estado es fundamentalmente el producto de las guerras civiles religiosas y su superación viene con la neutralización y la secularización de los frentes confesionales, es decir, con la desteologización".

Aparece para dar respuesta a estos acontecimientos históricos y en lucha con la forma ya decadente del imperio (*Reich*)[437]. Efectivamente, la consecuencia de la aparición de este nuevo orden es la superación del orden feudal de la Edad Media[438]. El Estado desplaza el orden feudal y propone un nuevo orden del espacio empujado por los acontecimientos históricos[439]. Según la descripción de Schmitt:

> "Lo que Hobbes quiere es poner término a la anarquía del derecho de resistencia feudal, canónico o estamental y a la guerra civil permanentemente encendida; oponer al pluralismo medieval, a las pretensiones de las Iglesias y de otros poderes "indirectos" la unidad racional de un poder inequívoco, capaz de proteger eficazmente, y de un sistema legal cuyo funcionamiento puede ser reducido a un cálculo. A ese poder racional estatal incumbe hacer frente a cualquier peligro político y, en ese sentido, asumir también la responsabilidad de la protección y de la seguridad de los súbditos"[440].

Ahora bien, parece que si el Estado fue definido, en cualquiera de sus modalidades, por contraposición a la forma política precedente y como respuesta a las circunstancias históricas, en favor de la neutralidad para conseguir la pacificación, es preciso que, conforme a un cambio de las circunstancias, también esa forma de la unidad política sufra variaciones o incluso desaparezca. Sería preciso, por tanto, comenzar a pensar con categorías no estatales si se quiere dar respuesta al nuevo momento histórico[441]. La realidad ha sido, sin embargo, distinta. El Estado sigue en pie en el siglo XX. No ha existido aún una respuesta específica para la nueva situación diferente de aquella que nació en el s. XVI. Lo expresa nuestro autor del siguiente modo:

437. C. SCHMITT, "Reich-Staat-Bund", en *Positionen und Begriffe*, (pp. 190-198), p. 191: "El concepto del Estado destruyó el viejo imperio". También en *Der Staat als ein konkreter, an eine geschichtliche Epoche gebundener Begriff*, pp. 375-376.

438. *Ibidem*, p. 379.

439. *Ibidem*, p. 380.

440. C. SCHMITT, *El Leviathan en la teoría del Estado de T. Hobbes*, p. 116. También, "Der Staat als ein konkreter, an eine geschichtliche Epoche gebundener Begriff", pp. 377-378.

441. Pone como ejemplo de un modo no estatal de pensamiento a Santi Romano, quien supera el modo estatal de formación de los conceptos. Cfr. C. SCHMITT, "Führung und Hegemonie", p. 517. También en *Der Begriff des Politischen*, expresa esta idea. p. 10.

> “La aparición del concepto de Estado como concepto normal de la forma de organización política de todos los pueblos y tiempos llegará a su fin pronto junto con la época de la estatalidad. Sin embargo, hoy está todavía presente y de ahí que haya situado desde el principio fuera de duda el carácter histórico-concreto y específico del concepto de Estado como una representación de orden político ligado a la historia europea desde el s. XVI hasta el s. XX”[442].

Si el Estado como forma política puede desaparecer, entonces no es una categoría política, sino sólo una forma histórico-política. Hacer del Estado el monopolio de lo político lleva a confusión. El mismo Schmitt lo pone de manifiesto:

> “Casi siempre lo político suele equipararse de un modo u otro con lo “estatal” o, al menos, se le suele referir al Estado. Con ello el Estado se muestra como algo político, pero a su vez lo político se muestra como algo estatal y éste es un círculo vicioso que obviamente no puede satisfacer a nadie”[443].

Ahora bien, ¿Schmitt deshace el círculo vicioso? Se puede, en este punto, optar por dos interpretaciones. Una responde negativamente, y es la adoptada por la mayoría de los que entran en diálogo con él[444]. Otra responde positivamente al afirmar que existe una diferencia de planos entre lo político-filosófico –tema de la unidad política–, y lo político-histórico,– tema del Estado–, y acepta que Schmitt los distingue.

442. C. SCHMITT, “Der Staat als ein konkreter, an eine geschichtliche Epoche gebundener Begriff”, p. 376.

443. C. SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, p. 21. También *Ibidem,* 10; y *Politische Theologie* II, p. 87

444. Son muchas las críticas en este sentido. Por citar algunas: C. MEIER, “Zu Carl Schmitt Begriffsbildung des Politischen und der Nomos”, p. 539. H. LAUFER, *Das Kriterium politischen Handelns*, p. 183. E.-W. BÖCKENFÖRDE, “Der Schlüssel zum staatsrechtlichen Werk Carl Schmitts”, p. 293. R. KRAMMER, *Helmuth Plessner und Carl Schmitt. Eine historische Fallstudie zum Verhältnis von Anthropologie und Politik in der deutschen Philosophie der zwanziger Jahre*, p. 195. También la tesis que intenta verificar A. ADAM en su reciente estudio, *Rekonstruktion des Politischen: Carl Schmitt und die Krise der Staatlichkeit, 1912-1933,* está también en esta dirección.

Esta última afirmación es la que trataremos de justificar. Es claro que en los escritos comentados hasta el momento al abordar el tema que nos ocupa *–Der Begriff des Politischen y Der Staat als ein konkreter, an eine geschichtliche Epoche gebundener Begriff–* aparece esa diferencia. Pero ciertamente existen textos controvertidos. Por poner un ejemplo:

> "Lo político no puede ser separado del Estado –de la unidad política de un pueblo–, y despolitizar el derecho estatal no quiere decir otra cosa que desestatalizar el derecho estatal"[445].
>
> "La fuga de lo político es la 'fuga del Estado'"[446].

En cualquiera de estos textos se pueden forzar las dos interpretaciones. Quizá pueda parecer que están corroborando la primera. Sin embargo, como ya en otra ocasión apuntamos, hay que distinguir aquellos escritos en los que Schmitt pretende hacer una teoría general y aquellos en los que ya, desde el principio, toma como punto de referencia de su reflexión el Estado Moderno, puesto que es la forma política presente en el momento en que escribe. Estos dos últimos lugares citados se inscriben en una teoría de la Constitución que tiene al Estado como apoyatura y, por tanto, es lógico que identifique política y Estado, puesto que quedan desde un principio circunstancialmente identificados Estado y unidad política.

El círculo vicioso mencionado se deshace sólo con la ayuda de la distinción entre la diferente índole de las obras de Schmitt y, por tanto, comprendiendo cada una de sus afirmaciones en el contexto adecuado. Pero sobre todo se deshace examinando si las categorías político-sociales que define se corresponden absolutamente con las del Estado[447] o si más bien el Estado no es más que un caso particular, histórico-concreto, en que tales

445. C. SCHMITT, *Teoría de la Constitución*, pp. 145-146. Dice que todo acto político, lo es del Estado. Pero a renglón seguido deja claro cómo, aunque en la Teoría de la Constitución esté hablando del Estado burgués de derecho, esa afirmación se aplica con propiedad a toda forma de la unidad política, cualquiera que ésta sea. Por otro lado, está ahí implícita la afirmación de que todo acto del Estado –de la forma de la unidad política– es político. Afirmación que aparece también en la *Teoría de la Constitución*, p. 157: "Nada de lo que procede del Estado puede ser apolítico". Al hablar así, Schmitt está situado en un plano formal, no material. Por su objeto, las decisiones del Estado quedan especificadas como económicas, jurídicas, etc. Sin embargo, por su intención, por el fin, son siempre políticas.

446. C. SCHMITT, "Das Problem der innerpolitischen Neutralität des Staates", p. 57.

447. En este capítulo, cuando se escribe Estado con mayúscula se está haciendo referencia al Estado Moderno. Si se escribe con minúscula se refiere a la unidad política en general.

categorías se verifican. Esto último es lo que hemos intentado mostrar. Tanto el concepto de orden, como la distinción amigo-enemigo, como el concepto de soberanía, etc., aunque –como categorías políticas que son– sirvan para caracterizar el Estado, no son categorías específicamente estatales.

Los lugares donde Schmitt habla de modo más claro[448] acerca del Estado son los siguientes:

> "El Estado es el *status* político de un pueblo organizado en el interior de unas *fronteras territoriales*"[449].
>
> "Estado es un determinado *status* de un pueblo, en concreto, el *status de unidad política*. Forma política es la manera especial de conformación de esa unidad. *Sujeto de toda determinación conceptual del Estado es el pueblo*. Estado es una situación, la situación de un pueblo"[450].
>
> "El Estado, esto es, el *status político*, se convierte así en el *status en sentido absoluto*. Este Estado Moderno es *soberano;* su *poder, indivisible*. Cualidades como la de su *clausura* e *impermeabilidad* se deducen de la esencia de su unidad política. El concepto de soberanía sobre todo, tenía una gran función en la Historia Universal: la de superar la legitimidad del *status quo* (feudal y estamental) de entonces"[451].

Los medios organizativos del poder estatal son:

448. Es preciso notar en este punto que no se pueden confundir las definiciones de Estado con las de poder constitucional o soberano. El primero, pertenece al ámbito existencial más primario, a una situación en que se halla el pueblo; el segundo al ámbito, también existencial, de la representación, que más que un estado es una función. Incluimos esta nota atendiendo a algunas críticas que se hacen a Schmitt en torno a la confusión acerca del concepto de Estado, en las cuales se incluye en tal definición, la definición del poder constituyente. Así en H. LAUFER, *Das Kriterium politischen Handelns*, pp. 41 y sig.

449. C. SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, p. 20.

450. C. SCHMITT, *Teoría de la Constitución*, p. 237. Pone Schmitt acertadamente en relación los conceptos de forma, unidad y ser. Toda unidad es forma y viceversa, pero además todo ser tiene forma. Así, toda forma política es una unidad y un ser. Siempre ha de haber una relación entre estos elementos. En relación con esta cita hay que advertir que, al considerar al pueblo como sujeto de toda determinación del Estado, está moviéndose Schmitt en el marco del constitucionalismo moderno.

451. *Ibidem*, p. 56

"(...) la armada estatal, la finanza estatal y la policía estatal"[452].

"El derecho se convierte cada vez más en una ley estatal, dada por la justicia estatal y encuentra su modo apropiado de expresión en las codificaciones legales estatales"[453].

"La superación de la guerra civil gracias a la guerra en forma estatal"[454].

En estos textos aparecen las características que clásicamente se han asignado al Estado en su origen. Hacen referencia al orden espacial, al territorio, dado que su delimitación principal son las fronteras espaciales. El concepto de Estado es estático, es más un estado de paz de un pueblo que una función de gobierno; es también fundamentalmente un poder. Ser un poder frente a cualquier intervención exterior es su actividad principal. El Estado es el *status quo* absoluto que conserva la existencia del pueblo, de la cual depende el desarrollo de cualquier otro tipo de actividad.

B) *La crítica al Estado Moderno*

Existen dos tipos de crítica de Schmitt al Estado. Una se realiza mediante el análisis de los principios mismos de la forma estatal en su origen. Otra analiza los principios del Estado de derecho liberal, como forma decadente del Estado. La primera aparece principalmente en *Der Leviathan des Thomas Hobbes* (1938), en *Der Staat als Mechanismus bei Hobbes und Descartes* (1937) y en *Der Status quo und der Friede* (1925). La segunda en *Verfassungslehre* (1928), *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus* (1923) y en *Staatsethik und Pluralistischer Staat* (1930). Por las fechas de las obras se puede decir que evolucionó desde una crítica del Estado de derecho liberal hasta una crítica del Estado en cualquiera de sus formas, es decir una crítica a los principios mismos de la forma estatal.

452. C. SCHMITT, "Der Staat als ein konkreter, an eine geschichtliche Epoche gebundener Begriff", p. 379.

453. *Ibidem,* p. 379.

454. C. SCHMITT, *Der Nomos der Erde,* p. 112.

Comenzamos presentando sintéticamente las *críticas a los principios de la forma estatal*, considerando el modo como aparecen formulados esos principios en los teóricos del Estado.

La primera crítica que aquí tomamos en cuenta, a nuestro modo de ver irónica, es aquella –que aparece en *Ex Captivitate Salus*– a la desteologización. En ella expone cómo el grito *Silete Theologi*! que pronunciaron los juristas, al comienzo de la época estatal, se vuelve contra ellos mismos. Genera la gran paradoja del Estado: ser una máquina que se vuelve contra sí misma, que se autodestruye. Los juristas que lanzaron aquel grito no cayeron en la cuenta de que la desteologización, el desarraigo de la teología, llevaría consigo la pérdida de todo poder. Expresa esto Schmitt apesadumbrado:

> "Su autoridad había sido secularizada (con el grito *Silete Theologi*!), pero ni de lejos aún profanada. Cuando llevaron las cosas sagradas de la Iglesia al Estado, no tenían la intención de profanar y destruir las cosas sagradas; querían salvar del furor de la guerra civil confesional lo que se pudiera salvar. No quisieron cometer robo sacrílego alguno. Pensaron tan sólo en el salvamento de un bien precioso. Pero ya sabemos lo que ocurre en los salvamentos. Su intención era buena y honrada aunque las consecuencias históricas fueron distintas"[455].
>
> "Ahora son los juristas los que reciben una llamada al silencio. Los técnicos de los monopolizadores del poder y del Derecho –si se supiera aún tanto latín– podrían gritarles ahora a ellos: *Silete jurisconsulti*!"[456].
>
> "Estos son dos extraños mandatos de silencio al comienzo y al final de una época. Al comienzo hay una llamada al silencio que los juristas dirigen a los teólogos de la guerra justa. Al final hay una advertencia a los juristas para que se dediquen a la tecnicidad pura, es decir, totalmente profana. No queremos discutir aquí la conexión de ambas llamadas al silencio. Unicamente *es bueno y saludable recordar que la situación al comienzo de la época no era menos horrorosa que al final*"[457].

455. C. SCHMITT, *Ex Captivitate Salus*, pp. 76-77.
456. *Ibidem*, p. 79.
457. *Ibidem*, pp. 79-80.

La desteologización no fue ninguna solución sino más bien un mal remedio. En las líneas subrayadas aparece, expresado de forma irónica, el descontento de Schmitt ante el resultado de la época estatal y por otra parte el conformismo ante ella. Con la desteologización comienza la secularización y la neutralización, de las cuales el Estado es el paradigma de forma política y Hobbes el primero de sus representantes teóricos:

> "(La pregunta más importante acerca de Hobbes es) su lugar en el proceso de la llamada secularización, en la progresiva descristianización y desdivinización de la vida pública"[458].

La segunda crítica es a la concepción de la unidad política como un producto artificial del cálculo humano. La idea de *construcción* del estado es ajena al pensamiento schmittiano. Sin embargo, es propia del marco conceptual del Estado Moderno.

El estado, es decir, la unidad política, es, en opinión de nuestro autor, un *status* existencial. En él viene implicada la necesidad de tomar una decisión sobre su *modo de ser* conjunto. No existe, como en la teoría de Hobbes o de Rousseau, es decir en la teoría del Estaado Moderno, un "antes del estado" como estado de naturaleza y un estado civil como consecuencia de la construcción de un artificio. Concebir el Estado como *contrato*, es decir, considerar que la decisión arbitraria humana juega un papel esencial en su origen, es el paso decisivo que conducirá a la máquina tecnificada y despersonificada en que se convertirá con el paso del tiempo. Lo diremos con palabras de Schmitt:

> "El paso decisivo está dado cuando se concibe el Estado como un producto artificial del cálculo humano. Todo lo demás: el proceso que va del aparato de relojería a la máquina de vapor, al electromotor, hasta el proceso químico-biológico, viene dado por sí mismo en el desarrollo ulterior de la

458. C. SCHMITT, "Die vollendete Reformation–Bemerkungen und Hinweise zu neuen Leviathan Interpretationen", p. 61. Interesante al respecto el juicio de G. L. ULMEN en "Politische Theologie und Politische Ökonomie. Über Carl Schmitt und Max Weber", p. 343: "Según Schmitt Hobbes encontró una alternativa sistemática conceptual y política al monopolio decisorio de la iglesia católica y con ello acabó la reforma. Dicho más exactamente: Hobbes supo reconocer que toda disputa entre lo espiritual-eclesiástico y lo terreno-político en el presente es siempre una lucha política y se radicaliza hasta hacerse una cuestión por la autoafirmación".

técnica y de las ciencias naturales y no exige una nueva decisión metafísica"[459].

Aquí estaba ya el Estado total del s. XX prefigurado. No necesita para convertirse en total más que del desarrollo de la técnica, en concreto, de la potencia armamentística y nuclear y de las técnicas de comunicación de masas. Una vez concebido como producto humano artificial, la tendencia estará siempre orientada a una mayor perfección hasta convertirse en una máquina que funciona sin desajustes. La perfección irá siempre en la línea de la tecnificación y, por tanto, de la neutralización. Critica Schmitt esta perfección, como comentamos arriba, de modo irónico:

"¡Qué inútil y confusa resulta la lucha de los antagonismos teológicos, jurídicos o de otra índole! En cambio, ¡qué 'limpia' y 'exacta' es la máquina! ¡Qué evidente resulta una concepción que pone el valor del Estado en ser una máquina, la gran máquina, la 'machina machinarum'! La democracia liberal occidental coincide con el marxismo bolchevique en considerar al Estado como un aparato del que las más diversas fuerzas políticas pueden servirse a guisa de instrumento técnico neutral"[460].

El dominio técnico legitima al Estado como autoridad suprema. Esta idea desembocará en el s. XIX en la concepción legalista del Estado y en el s. XX en el Estado total[461]. El Estado como máquina técnicamente perfecta llega a la total neutralidad y por tanto:

"Ante estas armaduras técnicamente perfectas se estrella el problema de la justicia y de la injusticia. (...). Hablar de Estados justos o injustos cuando se tienen los ojos puestos en los Leviathanes como magnos mecanismos de mando, sería tanto como pretender discriminar entre máquinas justas e injustas"[462].

459. C. SCHMITT, *El Leviatán en la teoría del Estado de Tomás Hobbes*, p. 59. Schmitt ve los antecedentes del mecanicismo del Estado en la concepción cartesiana del cuerpo como una máquina. Ver "Der Staat als Mechanismus bei Hobbes und Descartes", p. 165. En alguna ocasión salva del mecanicismo a T. Hobbes. Cfr. "Die vollendete Reformation", p. 64.

460. C. SCHMITT, *El Leviathan en la teoría del Estado de Tomás Hobbes*, pp. 63-64.

461. *Ibidem*, p. 70.

462. *Ibidem*, p. 79.

La tercera crítica fundamental que hace Schmitt al concepto de Estado es a la distinción y separación que genera entre el fuero interno y externo de los individuos. Esta es, en su opinión, la falla más grande de la teoría del Estado Moderno. Por ahí entra la liberalidad en el Estado. En principio frente al Leviathan hobbesiano no cabe ningún derecho de resistencia. En el Estado Moderno las personas se constituyen como individuos frente al Estado, son súbditos. No existe entre ellos y el Estado ningún tipo de instancia intermedia de carácter estamental[463]. El Estado en virtud de su soberanía determina toda la actividad de los súbditos, incluso, en cierta medida, aquello que han de creer. La capacidad de decisión del poder soberano es absoluta[464]:

> "'Auctoritas non veritas'. Nada es verdadero: todo es mandato. Milagroso es todo lo que el poder del Estado manda creer como milagro (...)"[465].

El Estado como *razón pública*, frente a la *razón privada* de los súbditos, puede decidir lo que estos deben creer. Pero, es en el matiz que Hobbes concede a esta afirmación en donde se encuentra el germen de la destrucción del Estado, a saber, Hobbes reconoce que existen ciertas reservas individuales no desarraigables:

> "Penetra entonces en el sistema político del Leviathan la distinción entre la creencia interna y la confesión externa. Hobbes declara el problema del prodigio y del milagro como negocio propio de la razón 'pública' en oposición a la razón 'privada'; pero en virtud de la libertad general del pensamiento –'*quia cogitatio omnis libera est*'– queda encomendado al fuero propio de cada cual, conforme a su razón privada, creer o no creer íntimamente y conservar en su corazón, '*intra pectus suum*', su propio '*judicium*'. Ahora bien, cuando se llega a la confesión externa de la creencia, el juicio privado nada cuenta y el soberano decide sobre lo verdadero y lo falso"[466].

463. Así lo dice R. KOSELLECK en *Crítica y crisis del mundo burgués,* p. 41: "Sin una instancia intermedia de carácter estamental, vense incorporados al ordenamiento general del Estado de forma tal que pueden desarrollarse libremente como individuos".

464. Schmitt califica a Hobbes de decisionista. Cfr. *Sobre el Parlamentarismo,* p. 56.

465. C. SCHMITT, *El Leviathan en la teoría del Estado de Tomás Hobbes*, p. 84.

466. *Ibidem,* p. 87.

Hobbes en su intento de suprimir todo poder indirecto somete el poder moral al temporal[467]. Sin embargo, concede una reserva a la intimidad privada, la deja fuera de la esfera pública[468]. Con ello aparece el germen del poder indirecto y, por tanto, formas peligrosas de poder, las cuales de ningún modo se pueden reconciliar con el poder soberano[469].

Ya en *Verfassungslehre*[470] expresa la importancia del fuero interno del individuo para la relación de éste con el Estado. En concreto, la importancia de que aquello que albergue la interioridad de los individuos sea la religión.

En el Estado antiguo el individuo no poseía derechos de libertad. En la lógica interna de aquella sociedad parecía inconcebible, se consideraba absurdo e inmoral, que el individuo tuviese una libertad independiente de la libertad política del pueblo y del Estado. El Cristianismo nació en este contexto. Apareció en un mundo dominado por el Imperio Romano –un poder político eficaz–, en el seno de un Universo político, es decir de un mundo pacificado y, por tanto, en una cierta medida, despolitizado. En los comienzos del s. XVI se da el magno intento de Carlos V de hacer de nuevo eficaz el Imperio. Pero a partir de ahí esa concepción cayó por completo. Hacía tiempo que se había desmoronado el Imperio Romano, pero aún así en la Edad Media se conservó la idea de Universo político a través del Sacro Imperio. Después de Carlos V, ese universo se convierte en un pluriverso. Se forman, por ello y como consecuencia lógica, a partir del Estado las iglesias nacionales. Sin embargo, no por eso la religión pasa a ser un asunto privado. Sólo después de las guerras de religión se opera este cambio. El Estado se hace neutral respecto a esa esfera interior[471]. Tiene

467. R. KOSELLECK, *Crítica y crisis del mundo burgués,* p. 59: “Para la razón que se halla abocada a la alternativa histórica entre guerra civil y orden estatal, coinciden, por tanto, ‘moral’ y ‘política’. Sólo en atención a la guerra civil y al supremo mandamiento surgido de ella –esto es, concluir con la guerra civil– recibe el sistema de Hobbes la cohesión orgánica: la moral ordena someterse al soberano; este pone término a la guerra civil, y cumple con ello el supremo mandamiento de la moral. La calificación moral del soberano consiste en su función política de creador y mantenedor del orden”.

468. Aunque en algún texto Hobbes parece insinuar lo contrario, puesto que señala que el monarca ha de ser cristiano, no hay duda de que esto es así en su pensamiento, como bien pone de manifiesto E. W. BÖCKENFÖRDE, en “Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation”, p. 88.

469. C. SCHMITT, *El Leviathan en la teoría del Estado de Tomás Hobbes,* p. 130.

470. C. SCHMITT, *Teoría de la Constitución,* p. 183.

471. Lo explica bien R. KOSELLECK en *Crítica y crisis del mundo burgués*, p. 67: “Así el hombre queda escindido en Hobbes, dividido en dos mitades: una privada y una pública; las acciones y los hechos quedan sometidos absolutamente a la ley del Estado, las convicciones íntimas son

una confesión, pero cada ciudadano en su interior es libre de profesar la que quiera. Lo que ocurre paradójicamente es que allí donde se considera la religión una esfera absoluta, pasa la forma sociopolítica a ser relativa. Así lo explica Schmitt refiriéndose a los puritanos y anabaptistas:

> "La religión como cosa suprema y absoluta, se convierte en asunto propio del individuo, y todo lo demás, toda especie de formación social, tanto la Iglesia como el Estado, se convierte en algo relativo que sólo puede derivar su valor como medio auxiliar de aquel único valor absoluto"[472].

La separación entre lo público y lo privado apuntada aquí se hace cada vez mayor con el desarrollo del Estado hasta tal punto que el Leviathan se convierte en una concentración "exteriormente todopoderosa, pero interiormente impotente"[473]. Así, el único medio del que se puede servir para realizar ese poder es la coacción. Todo lo privado supone una amenaza para el poder del Estado y aparece en la forma de poderes indirectos. Un Estado que tenga esta forma de poder, vive engañado, por la razón que sigue:

> "Ahora bien, cuando el poder público no quiere ser sino público; cuando el Estado y la confesión religiosa arrumban la creencia interna en la esfera privada, el alma de un pueblo se lanza por el 'misterio o camino' que conduce a lo alto. Se refuerza entonces el contrapeso del silencio y de la quietud. Una vez admitida la distinción entre fuero interno y fuero externo, ya es cosa decidida, por lo menos, la superioridad de lo interno sobre lo externo y, por consiguiente, de lo privado sobre lo público. Aunque se acate el poder público de forma expresa e incondicional, y se le respete con toda lealtad, cuando ese poder no es más que un poder público, todo el poder externo está en realidad vacío y sin alma. Un Dios terrenal de esta hechura no cuenta más que con los '*simulacra*' de la divinidad. Las cosas divinas no se pueden imponer externamente. '*Non externa cogunt Deos*', dijo el filósofo estoico que se hallaba en la situación política en que se hallara Séneca en el enfrentamiento con Nerón. El que acepta en principio la oposición

libres". Y más adelante, *Ibidem,* p. 69: "La neutralización de la conciencia por medio de la política da impulso sustancioso a la secularización de la moral".

472. C. SCHMITT, *Teoría de la Constitución,* p. 184.

473. C. SCHMITT, *El Leviathan en la teoría del Estado de Tomás Hobbes,* p. 96.

entre lo interno y lo externo, reconoce de antemano la superioridad de lo interno frente a lo externo, de lo invisible sobre lo visible, del silencio frente al ruido, del más allá frente al más acá. La superioridad de lo no público puede en su realización seguir rumbos infinitamente diversos; pero una vez admitida la distinción, no se puede dudar del resultado definitivo"[474].

Esta separación entre lo interno y lo externo da muerte a la figura del Leviathan. Éste queda herido en lo más propio que tiene, a saber, la unidad de su poder. A pesar de lo cual, se mantiene durante siglos como:

"(...) poder ejecutivo, ejército y policía bien organizados con su aparato de administración y de justicia y su burocracia útil para el trabajo y perfectamente especializada"[475].

Sin embargo, la falla abierta desde el principio siguió operando hasta tal punto que se llega a concebir como real la división entre Estado y sociedad. La sociedad significa a efectos políticos, poderes libres, es decir, incontrolados e indivisibles. Una de las manifestaciones contemporáneas de los poderes indirectos es el pluralismo de partidos, los cuales llevan en sí el germen de la destrucción de la soberanía del Estado.

Schmitt se mantuvo en la estricta tradición hobbesiana: rechazo de los poderes indirectos[476], aunque reconoce que existe una dialéctica interna al poder humano, por la cual es imposible desterrar los poderes indirectos de la realidad política:

"El proceso de la formación del pasillo del que aquí hablamos, se desarrolla en mínimos e infinitésimos principios a cada paso, en lo grande y en lo pequeño, en todas partes en que unos hombres ejercen poder sobre otros hombres. En la misma medida en la que se resume un ámbito del poder, se organiza en seguida también una antesala para este poder. Cada aumento

474. *Ibidem*, pp. 96-97. Cfr. también *Cattolicesimo romano e forma politica*, p. 57.

475. C. SCHMITT, *El Leviathan en la teoría del Estado de Tomás Hobbes*, pp. 96-97.

476. Cfr. C. SCHMITT, "Führung und Hegemonie", p. 7. En este punto aparece una crítica directa de Peterson a Schmitt que tiene interés porque incluye claramente a Schmitt en el proceso de secularización. Así le dice en una carta del 13.7.1938: "(...) la polémica contra la 'potestas indirecta' sólo tiene sentido cuando uno ha renunciado a ser un cristiano y se ha decidido por el paganismo". Cit. en B. NICHTWEIß, *Erik Peterson: Neue Sicht auf Leben und Werk*, p. 735.

del poder directo espesa y enrarece también el ambiente de los influjos indirectos"[477].

Sin embargo, aun dándose cuenta de esa ineludible dialéctica intrínseca a todo poder humano, no intenta la integración, sino que da una solución unidimensional, a saber: lo indirecto ha de ser eliminado. El poder sólo puede ser directo. Pero, a mí juicio, la opción frente a Hobbes no es ésta. La verdadera opción estaría en integrar público y privado, para lo cual hay que admitir algo que Schmitt no admite, a saber: no todo lo que procede de los particulares es necesariamente privado y no toda acción del Estado es necesariamente pública.

La cuarta crítica, ya analizada en el primer punto de este apartado, más circunstancial, es la crítica a pensar el Estado como única y definitiva forma de unidad política. La forma pura del Estado Moderno por el progresivo agrietamiento de sus fallas, de sus errores teóricos, ha ido negradándose hasta adquirir la forma del Estado de Derecho burgués[478]. Este modelo de estado no ha hecho más que sacar las consecuencias de los principios anteriormente enunciados y es merecedor de otra serie de críticas por parte de Schmitt: críticas, por un lado, al elemento legal y, por otro, al elemento político.

Comenzamos por la crítica a su concepto de Constitución, a la que Schmitt denomina irónicamente "Constitución ideal". Se detiene en su descripción, y enumera tres elementos como característicos de ella: es escrita, contiene un sistema de garantías de la libertad burguesa, prescribe la división de poderes.

El precedente de la Constitución escrita fue un pacto instrumentado entre el Príncipe y los estamentos o la representación popular. El ejemplo más claro es la Carta Magna de 1215. Más tarde esta forma es sustituida por la Ley Constitucional escrita, cuyo primer ejemplo es el "Instrument of Government" de Cromwell del año 1653, cuyo sentido era el de establecer un ámbito fijo e invulnerable para las relaciones políticas. La práctica de las Constituciones escritas propiamente dicha comienza cuando al separarse las colonias de Inglaterra en Norteamérica, declarándose Estados Independientes, formularon por escrito sus Constituciones (1787). La Re-

477. C. SCHMITT, "Diálogo sobre el poder y el acceso al poderoso", p. 11.

478. Esta crítica está ligada a la circunstancia histórica de la decadencia de la Constitución de Weimar. Ver al respecto, "Der bürgerliche Rechtsstaat", en *Abendland*.

volución francesa promulga la suya en 1791, y, a partir de ella, se formulan Constituciones con un contenido que se hace estable y se repite siempre: derechos fundamentales y división de poderes. Estos principios son los propios de lo que hasta nuestros días se conoce como Constitución del Estado burgués de Derecho. Tal Constitución es liberal, es decir, contiene el concepto de libertad propio del liberalismo burgués individualista, la *liberté* de la Revolución francesa, la garantía que defiende a los ciudadanos del abuso del poder público[479]. El enemigo potencial de la libertad es el Estado. Frente a él, el individuo debe defender su libertad[480]. Este concepto de libertad y de Estado plantea serios problemas a la realización del ideal democrático. De ahí la aparición de la filosofía rousseauniana del contrato social: el hombre ha nacido libre y, sin embargo, está encadenado. Dado que el hombre no puede volver al estado natural, es preciso construir una sociedad en la que la libertad quede garantizada[481]. La Constitución se tiene que encargar de asegurar esa garantía y lo hace principalmente atribuyendo al concepto de ley ciertas características que permiten establecer una diferenciación muy clara entre una norma jurídica y un mandato o medida[482]. La propiedad fundamental de la ley a la que no cabe renunciar sin que el Estado de Derecho desaparezca, es su carácter general. La ley se fundamenta en la preferencia por lo general (no universal) frente a lo singular[483] y, por tanto, en eliminar del marco de la teoría del Estado la excepción. Otra característica es la exigencia de igualdad ante ella. Esto significa igualdad para todos de la ley emitida y protección contra quebrantamientos, dispensas y privilegios, cualquiera que sea la forma en que surjan. Así,

479. Hay que tener siempre presente, aunque el Estado de Derecho pretende siempre ocultarlo, que este tipo de Estado se funda, y funda todo su Derecho en una decisión: "una decisión en el sentido de la libertad burguesa: libertad personal, propiedad privada, libertad de contratación, libertad de industria y comercio, etc. (...) En realidad el Estado de Derecho, pese a toda la juridicidad y normatividad, sigue siendo un Estado y contiene siempre otro elemento específicamente político, además del elemento específico del Estado de Derecho". C. SCHMITT, *Teoría de la Constitución*, p. 145.

480. C. SCHMITT, "Der bürgerliche Rechtsstaat", p. 201: "Con ello la libertad del individuo es por principio ilimitada, el Estado y su poder limitados. Lo que puede hacer el Estado se le dosificará exactamente".

481. R. KOSELLECK, *Crítica y crisis del mundo burgués*, p. 294: "Rousseau se planteó la pregunta por el ordenamiento estatal, mediante el cual el hombre está vinculado con los demás y, sin embargo, sólo se obedece a sí mismo, permaneciendo además tan libre como antes" Cfr., J. J. ROUSSEAU, *Du contrat social*, p. 51.

482. C. SCHMITT, *Teoría de la Constitución*, p. 161.

483. C. SCHMITT, *Sobre el Parlamentarismo*, p. 54.

> "Ley es sólo la que contiene en sí misma la posibilidad de una igualdad, siendo así, una norma general. Ante un mandato particular no hay igualdad ninguna, porque está determinado en su contenido por la situación individual del caso concreto, mientras que la ley en el sentido del Estado de Derecho significa una regulación normativa, dominada por la idea de justicia, y cuya igualdad significa justicia"[484].

Sin embargo, es imposible que este concepto de ley se mantenga sin estar acompañado de un concepto "político" de ley, porque si no, ¿cómo resolver la cuestión de su origen?

> "El esfuerzo de un consecuente Estado de Derecho va en el sentido de desplazar el concepto político de ley para colocar una "soberanía de la ley" en lugar de una soberanía existente concreta y, en realidad, dejar sin respuesta la cuestión de la soberanía, y por determinar la voluntad política que hace de la norma adecuada un mandato positivo vigente"[485].

En lo referente a la libertad habla de dos principios fundamentales que han de aparecer en toda Constitución ideal, a saber: un principio de distribución y un principio de organización. Según el primero, la esfera de libertad del individuo se supone como un dato anterior al Estado. Aparece como ilimitada frente a éste y, por tanto, la facultad del Estado, en principio, es limitada[486]. El segundo se refiere a la práctica del primero. Para que la libertad del Estado sea realmente limitada es preciso recortar su actuar, es decir, dividir su poder encerrándolo en un sistema de competencias circunscritas[487]. Estos dos principios, ocultos como tales en la Constitución liberal, se traslucen en los derechos fundamentales y en la división de poderes.

484. C. SCHMITT, *Teoría de la Constitución*, p. 179.

485. *Ibidem*, p. 170.

486. *Ibidem*, p. 147.

487. C. SCHMITT, "Der bürgerliche Rechtsstaat", p. 201: "Ese principio defensivo liberal atraviesa la total organización del Estado". En este punto es preciso plantearse la cuestión de si se puede seguir hablando del Estado burgués de derecho como de un Estado Moderno. O si con él, más bien el Estado ha dado un paso hacia su disolución, de modo que ya no se pueden reconocer en él los principios de la forma estatal según la cual nació. La última será la interpretación de Schmitt.

Toda concepción moderna del Estado mantiene estos principios. Con ellos lo que se asegura es un *status quo,* un *status mixtus*[488] en el que son más importantes "los derechos bien adquiridos que la existencia política y la seguridad del Estado"[489].

Existen además ciertos "criterios orgánicos"[490] derivados del principio de la división de poderes. En primer lugar, la no perturbación de la esfera de la libertad individual salvo mediante una ley, con lo que la ley misma se convierte en la máxima garantía de la libertad burguesa. En segundo lugar, la mensurabilidad de todas las manifestaciones del poder del Estado[491], lo cual quiere decir control general:

> "Todo se encuentra apresado en una red de competencias, nunca ilimitadas en principio, ni siquiera las extremas, ni siquiera la "competencia de competencias"; nunca "plenitud de poder público", sino siempre facultad controlable, cuya extralimitación puede poner en movimiento un procedimiento de forma judicial. De ahí se desprenden del Estado burgués de Derecho las exigencias de legalidad, competencia, controlabilidad y forma judicial"[492].

Y en tercer lugar, la independencia judicial. La Constitución es un sistema de normas legales, cerrado y soberano, de tal modo que nadie puede quebrantarlo ni influir en él por necesidades de carácter político. La Constitución es en cierta medida *todo* en un sistema así, pues todo lo demás se refiere a ella. Ella misma es su legitimación en forma de legalidad. La esfera judicial es independiente de toda relación con la esfera política. Ahora bien, esto sólo es posible a condición de que existan normas generales en vigor que obliguen siempre, en lo esencial, al juez, cuya indepen-

488. C. SCHMITT, "Der bürgerliche Rechtsstaat", p. 201.

489. C. SCHMITT, *Teoría de la Constitución*, p. 150. Dice al respecto en "Der bürgerliche Rechtsstaat", p. 201: "El Estado burgués de derecho es un 'status mixtus' que balancea conscientemente principios contrapuestos, pero no en interés de la unidad política, sino de la libertad individual".

490. El talante crítico de la descripción lo marca Schmitt con expresiones irónicas. En este caso dice, *Teoría de la Constitución*, p. 151: "El Estado de Derecho burgués recibe un sentido preciso cuando, no contentándose con los principios generales de la libertad burguesa y de la defensa del Derecho se establecen ciertos criterios orgánicos y se sostienen como característicos del verdadero Estado de Derecho".

491. *Ibidem*, p.152.

492. *Ibidem*, p.152.

dencia deriva de la independencia misma de la ley con respecto al poder político. Pero si el juez hubiese de decidir más allá de la ley, su decisión sería excepcional, y colisionaría con la política. El límite de la independencia judicial es pues, la ley misma, la existencia de una comunidad de ideas morales o de equidad que facilitan su aplicación y un estado de conflictos no muy intenso. Si no se diera esto, ni siquiera se podría aplicar la ley.

En opinión de Schmitt todo Estado experimenta este límite de la esfera judicial[493], y precisamente por eso, ningún Estado puede ser sólo una organización judicial, un organismo neutral, sino que su esencia estriba en la decisión política.

Estos elementos propios del Estado de Derecho no implican una forma de gobierno[494]. Precisamente porque, según la afirmación de Mazzini, la libertad no constituye nada[495]. Así, a la hora de su realización en un Estado concreto, han de combinarse con elementos políticos.

La Constitución del Estado de Derecho puede aparecer tanto en la forma de monarquía como en la de democracia. Ambas en su versión moderada, puesto que siempre, por principio, están limitadas por las libertades individuales. En este sentido, la moderna Constitución del Estado burgués de Derecho tiene mezclados elementos propios del Estado de Derecho, independiente en sí mismo, con elementos político-formales en sentido estricto para poder ser una forma de gobierno.

Junto a la crítica del legalismo aparece en Schmitt la crítica al elemento político del Estado moderno que ha derivado con el tiempo en las sociedades avanzadas en el parlamentarismo. El hilo conductor de dicha crítica en las obras de Schmitt es la descripción del paralelismo y de las diferencias entre democracia y parlamentarismo[496]. Para ello, lanza el parlamentarismo contra la democracia y viceversa. Como la democracia es un

493. Para el Estado de Derecho burgués, el ideal es la conformación judicial general de toda la vida del Estado. En opinión de Schmitt esto es una falacia: “Aquí está el límite de toda forma judicial y de toda composición. El Estado no es sólo organización judicial; es también cosa distinta a un juez arbitral o un componedor neutral. Su esencia estriba en que adopta una decisión política”. *Ibidem,* p.155.

494. C. SCHMITT, “Der bürgerliche Rechtsstaat”, p. 201: “Los dos principios del Estado burgués de derecho, libertad individual y separación de poderes, son apolíticos. No contienen una forma del Estado, sino métodos de organización de la contención del Estado”.

495. Cit. C. SCHMITT, *Teoría de la Constitución*, p. 231.

496. F. Tönnies entra en discusión con Schmitt en este punto en “Demokratie und Parlamentarismus”, pp. 1-44.

modo de gobierno imposible de llevar a la práctica porque carece del principio político-formal de la representación, el sistema parlamentario es necesario. Sin embargo, desde el punto de vista de una auténtica representación, el parlamentarismo es una degeneración, al tiempo que es una negación de la democracia porque carece de un auténtico principio de identidad. Históricamente no queda otro remedio que jugar entre uno y otro, pero en sí mismos son formas degradadas de *nomos*.

La forma de gobierno democrática se apoya principalmente en el principio político-formal de la identidad de pueblo y Estado, es decir, en la soberanía popular. Según la "doctrina democrática"[497], el pueblo es el sujeto del poder –tanto constituyente como constituido– a través de la voluntad popular. El pueblo está siempre presente y, por tanto, no puede ni necesita ser representado. Este principio lleva consigo la reducción al mínimo del gobierno. Los asuntos políticos han de resolverse por sí mismos gracias a un máximo de homogeneidad popular[498]. El modo de configurarse la voluntad popular en el sistema democrático se fundamenta en ciertos supuestos, el primero de los cuales es la igualdad:

> "Toda democracia real se basa en el hecho de que no sólo se trata a lo igual de igual forma sino, como consecuencia, a lo desigual de forma desigual. Es decir, es propio de la democracia, en primer lugar, la homogeneidad, y, en segundo lugar –y en el caso de ser necesaria– la eliminación o destrucción de lo heterogéneo"[499].

La crítica de Schmitt a este punto es que la tal homogeneidad carece de realidad, no es más que un supuesto fingido:

> "El peligro de una aplicación radical del principio de identidad estriba en que ha de fingirse el supuesto esencial, la sustancial homogeneidad del pueblo"[500].

497. C. SCHMITT, *Teoría de la Constitución*, p.154.
498. *Ibidem*, p. 249.
499. C. SCHMITT, *Sobre el Parlamentarismo*, p. 12.
500. C. SCHMITT, *Teoría de la Constitución*, p. 249.

También las restantes identificaciones que, se deducen como corolarios de ese principio, a saber: identidad entre gobernantes y gobernados, pueblo y representación, Estado y ley, cuantitativo y cualitativo, adolecen de falta de realidad. Su presunta validez se fundamenta en un mero postulado de tales identidades[501]; de modo que siempre subsiste una distancia entre la igualdad pretendida y el resultado de la identificación[502]. Para que realmente exista una democracia es necesaria una sustancia de la igualdad. Ésta puede hallarse en diferentes sectores de la vida de un pueblo, como pueden ser las cualidades morales, físicas, económicas, legales, etc. Dependiendo de donde se halle, la política se organizará pivotando sobre un punto de referencia o sobre otro.

Pero, sin embargo, puede plantearse, –y de hecho así ocurre, como fruto de la intromisión de los principios liberales en la doctrina democrática–, la igualdad como apolítica. Por ejemplo, una igualdad de todos los seres humanos en razón de "ser humanos", sería una igualdad no política, por faltarle el correlato de la desigualdad[503], y además sería una igualdad injustamente humana, puesto que el tener en cuenta sólo lo común y no las particularidades específicas, es no aceptar la dignidad humana de cada individuo[504]. Esa igualdad sería la propia de una "religión de la humanidad", pero nunca de una forma política.

El concepto democrático de *igualdad*, por el contrario, es político[505] y, como tal, debe relacionarse con una *distinción.* Toda igualdad, en la democracia, recibe su sentido mediante el correlato de una posible desigualdad[506]. Por ello, en modo alguno puede referirse a la humanidad, sino que necesita fijarse en un pueblo determinado. De hecho, el concepto central de la democracia es el de pueblo y no el de humanidad. Dentro del pueblo son todos iguales respecto de una determinada sustancia que cambia según las épocas. Lo característico de esta sustancia es la ausencia de diferencias

501. C. SCHMITT, "Der Begriff der modernen Demokratie in seinem Verhältnis zum Staatsbegriff", p. 822.

502. C. SCHMITT, *Sobre el Parlamentarismo*, p. 34.

503. C. SCHMITT, *Teoría de la Constitución*, p. 263.

504. C. SCHMITT, *Sobre el Parlamentarismo*, p. 15.

505. C. SCHMITT, *Teoría de la Constitución*, p. 264.

506. *Ibidem*, p. 263.

cualitativas. La democracia se mueve así, aunque incluso no lo quiere, en una metafísica inmanentista, llana[507].

> "Todo pensamiento democrático se mueve con clara necesidad en ideas de inmanencia. Todo lo que se salga de la inmanencia negará la identidad. Toda especie de trascendencia que se introduzca en la vida política de un pueblo lleva hacia distinciones cualitativas de alto y bajo; elegido o no elegido, etc."[508].

Desde el punto de vista de la *acción de gobierno*, la igualdad democrática tiene un problema fundamental y es que prácticamente excluye tal acción:

> "El máximo de identidad no se da pues realmente, pero sí el mínimo de gobierno. La consecuencia es que un pueblo vuelve a caer, desde la situación de existencia política en la situación infrapolítica, llevando una existencia simplemente cultural o económica o vegetativa, y sirviendo a un pueblo ajeno políticamente activo"[509].

¿Cómo se establece, de hecho, la conexión entre igualdad popular y gobierno? Según la teoría democrática, la voluntad popular homogénea llega a constituirse como poder a través del derecho de voto universal.

> "El derecho de voto universal e igual es sólo la consecuencia razonable de la igualdad sustancial dentro de un círculo de iguales (...)"[510].

La universalización del voto no es más que la última consecuencia de una serie de identidades realizadas por el principio de igualdad, a saber:

507. La democracia es una "Weltanschauung": "Y si la democracia realmente no tiene que ver con una concepción del mundo, entonces no puede en ningún sentido realizar la 'verdad perfecta' de la personalidad del Estado y entonces no ser nada más que una forma estatal entre otras en el contexto de la técnica política y constitucional". C. SCHMITT, "Der Begriff der modernen Demokratie in seinem Verhältnis zum Staatsbegriff", p. 823.

508. C. SCHMITT, *Teoría de la Constitución*, p. 275.

509. *Ibidem*, p. 249.

510. C. SCHMITT, *Sobre el Parlamentarismo*, p. 14.

> "(...) la identidad entre gobernantes y gobernados; dominadores y dominados; pueblo y representación en el Parlamento; Estado y pueblo que vota; Estado y Ley, y finalmente, identidad entre lo cualitativo, lo justo de la ley, y lo cuantitativo, la mayoría numérica"[511].

Una vez que la democracia ha hecho posible que la voluntad de todo el pueblo sea obtenida como suma de lo homogéneo, para conseguir una voluntad general y no sólo una mera suma de voluntades particulares, ha de llevar a cabo otra identificación y es la identificación entre la mayoría vencedora y la minoría vencida. Para lo cual se precisa de una educación de la voluntad popular. El individuo vencido en la votación ha de comprender que estaba equivocado[512].

Hay, por tanto, que establecer un programa para la educación del pueblo, con el fin de que reconozca su propia voluntad y la exprese correctamente[513]. Si esto es así, la educación democrática no es más que un modo de dictadura. Que exista alguien capaz de educar la voluntad popular significa que el educador identifica su voluntad con la del pueblo y, por tanto, no cabe dudar de que el contenido que el alumno aprenderá será el que le viene determinado por el educador. En último término,

> "La consecuencia de esta doctrina de la educación es la dictadura, la suspensión de la democracia en nombre de la democracia verdadera que hay que crear"[514].

Respecto a esta identificación entre mayoría y minoría vencida arguye del siguiente modo:

> "Aún no ha sido solucionada la antiquísima dialéctica de la teoría de la voluntad del pueblo: la minoría puede estar en posesión de la voluntad verdadera del pueblo y, además, el pueblo puede ser engañado; son conocidas

511. *Ibidem*, p. 34.
512. *Ibidem*, p. 33.
513. *Ibidem*, p. 36.
514. *Ibidem*, p. 36.

> desde hace tiempo las técnicas de la propaganda y la manipulación de la opinión pública”[515].

Aparecen también fallas en el concepto democrático de pueblo como poder constituyente. Si el pueblo es poder constituyente ha de estar antes y por encima de la Constitución, pues lo característico del poder constituyente es la inexistencia de cualquier tipo de normación anterior a él. Sin embargo, es también la Constitución la que otorga al pueblo las competencias políticas de que éste va a disponer. Y no puede ser de otro modo puesto que lo propio del pueblo es ser inorgánico, hasta tal punto que en cuanto se organiza, deja de ser propiamente pueblo. Pero para gobernar es preciso organizarse. La paradoja es que, para que se dé un gobierno del pueblo, éste tendría que dejar de ser tal.

Si el pueblo, en cuanto tal, tiene competencias tales como elecciones y votaciones, es preciso suponer –si aún se quiere permanecer dentro del marco democrático– que sigue siendo en todo momento una magnitud inmediatamente presente[516]. Irremediablemente aparece la contradicción, pues, ¿qué puede significar un pueblo entero que gobierna sin estar organizado? No puede ser, para gobernar ha de organizarse en un parlamento, pero el parlamento no es idéntico al pueblo[517].

Ahora bien, en el parlamentarismo, la elección individual y secreta transforma al “ciudadano” democrático en un hombre privado, liberal[518]. En el momento decisivo de entrega de la voluntad, queda rota la vinculación entre el pueblo reunido y la votación. El pueblo no vota y elige como pueblo, de modo que lo que de ahí se obtiene no puede ser una voluntad popular, sino la suma de voluntades privadas. Es la misma objeción

515. *Ibidem*, pp. 34 y 35. Pero además SCHMITT añade en “Volksentscheid und Volksbegehren”, p. 49: “En la realidad política y social permanece todo pueblo, en la medida en que existe políticamente, a pesar de toda disminución de competencias, siempre esencialmente como una magnitud que está sobre las determinaciones individuales. En este sentido también puede consecuentemente una minoría cuantitativa aparecer como el pueblo y dominar la opinión pública, cuando posee una auténtica voluntad política frente a una mayoría sin voluntad política y desinteresada”.

516. C. SCHMITT, *Teoría de la Constitución*, p. 280. En este punto existe una divergencia entre Schmitt y Tönnies. Este último define la democracia por la característica por la que Schmitt anula su validez. Cfr. TÖNNIES en *Demokratie und Parlamentarismus*, p. 13.

517. Tönnies critica a Schmitt en este punto, *Ibidem*, p. 26. Pero no se da cuenta de que Schmitt aporta soluciones al respecto, y no se limita a criticar.

518. C. SCHMITT, *Teoría de la Constitución*, p. 239.

que pondría Rousseau. Existe, por tanto, una contradicción entre éste y el concepto democrático de voluntad general, puesto que, necesariamente, por este método el pueblo deja de estar presente como tal, disolviéndose en la particularidad de cada individuo.

Si en vez de creer en la posibilidad de que aparezca la identificación del pueblo en el resultado de la votación, se organiza una *representación proporcional*, entonces los principios democráticos se deforman, dando paso a los liberales[519]. Se deja de creer en el supuesto de la igualdad sustancial para postular el principio de la igualdad de posibilidades para ejercer la libertad.

Ya no existe el pueblo como poder constituyente, sino una opinión general, no de todos, sino de la mayoría. Para seguir manteniendo entonces la idea democrática es preciso que además exista una opinión pública inorgánica, la cual, contrariamente a lo que pueda parecer, no surge de la nada, sino que la elaboran los partidos políticos y los grupos de opinión. Esto es consecuente en el parlamentarismo, el cual, con la aplicación de los principios liberales, pone lo privado por encima de lo público. El resoltado es que hoy nos encontramos con una democracia sin pueblo[520].

Este sistema no es –desde un punto de vista lógico– más que la degeneración de la democracia. Degeneración, por otra parte, imposible de evitar. Toda democracia si quiere ser un sistema de gobierno ha de convertirse en un parlamentarismo. De modo que la única justificación de este último es, muchas veces, ser un "mal menor" respecto de la democracia[521]. En el s. XIX, con la generalización de las ideas liberales, la idea de democracia queda relegada definitivamente en favor del parlamentarismo. A esa identidad formal que supone la democracia, se incorpora la idea liberal de

519. C. SCHMITT, "Der bürgerliche Rechtsstaat", pp. 201-202.

520. *Ibidem*, p. 202: "La democracia es hoy democracia sin *demos*, sin pueblo. El principio democrático exige que el pueblo decida responsablemente en su totalidad y que gobierne. Sin embargo, los métodos con los que la democracia actual busca instaurar la soberanía del pueblo no son democráticos, sino liberales".

521. C. SCHMITT, *Sobre el Parlamentarismo*, p. 5: "El parlamentarismo existe hoy como método de gobierno y como sistema político. Al igual que todo lo que existe y funciona de modo aceptable es útil; nada más y nada menos. Se puede alegar en su favor que, hoy en día, funciona mejor que muchos otros métodos aún no probados y que, con experimentos imprudentes, se podría poner en peligro el mínimo orden existente en la actualidad. Cualquier persona razonable otorgará un valor a tales reflexiones, pero éstas no se mueven en la esfera del interés de principios. Nadie será tan poco exigente como para dar probado con un 'Y si no ¿qué?' un fundamento intelectual o una verdad moral".

la igualdad humana universal como igualdad sustancial[522]. Esa igualdad se pretende llevar a cabo mediante el recurso a la idea de libertad individual liberal. Aparece así el individuo como una esfera de libertad ilimitada frente al Estado[523].

Junto a ese principio aparecen las *condiciones* para que el sistema parlamentario funcione: la *instrucción* y la *propiedad individual*. La instrucción como cualidad personal, faculta para ejercer una representación. De hecho, en el parlamento del S.XIX los representantes son hombres ilustrados. Se cree entonces que sólo personas así pueden distinguir entre su interés personal y el interés público. Poco a poco, por fusión con los principios democráticos, el sufragio universal se extendió, con lo que el parlamento dejó de representar una determinada clase ilustrada y a la "instrucción". Se entendió inicialmente más bien como el lugar donde se lleva una comisión de intereses y, aunque la propiedad no es una cualidad que puede ser representada[524], comenzó representando los intereses de los propietarios, lo cual requería un sufragio censitario. Después representó el medio de expresión de la opinión pública, y así cayó en una dependencia funcional de los electores.

En último término este sistema se convierte en un gobierno no definido. Utiliza por un lado ideas aristocráticas para construir una representación y, por otro, concepciones democráticas para poner en manos del pueblo la decisión en caso de conflicto entre parlamento y gobierno, de tal manera que el pueblo aparece como un tercero superior portador del equilibrio[525]. En palabras de Schmitt:

> "(...) es un 'sistema' de utilización y mezcla de distintas formas de gobierno y legislación en servicio de un equilibrio delicado"[526].

Los principios esenciales del parlamentarismo son los siguientes: equilibrio de poderes, discusión pública, publicidad y representación proporcional, es decir, considerar a las minorías dignas de aprecio.

522. C. SCHMITT, *Sobre el Parlamentarismo*, p. 19.
523. C. SCHMITT, *Teoría de la Constitución*, p. 183.
524. *Ibidem*, p. 361.
525. *Ibidem*, p. 354.
526. *Ibidem*, p. 354.

El equilibrio de poderes aparece como una necesidad de control de gobierno –la clásica división de Montesquieu–, y como un balance de poderes: se trata de que el pueblo, el gobierno y el parlamento estén en equilibrio. En este equilibrio el parlamento funciona como un "*ultimum sapientiae*"[527].

Como un gobierno perfecto es imposible, el parlamentarismo es entonces el mejor de los posibles. En palabras de Schmitt:

> "Sería el pueblo en su totalidad real quien debería decidir, como habría ocurrido antiguamente cuando todos los miembros de una comunidad podían reunirse bajo el tilo de la aldea; pero hoy, por razones prácticas, resulta imposible que todos se reúnan al mismo tiempo en un lugar y tampoco es factible preguntar a todos acerca de cualquier detalle"[528].

Por esta razón, se genera la escala siguiente: el parlamento es una comisión del pueblo y el gobierno una comisión del parlamento. Con la unidad de estas dos ideas, aparece el parlamento como institución democrática, sin serlo en realidad. Schmitt considera esta legitimación del parlamentarismo insuficiente[529]. Lo que se pretende, en último término, con esa pluralidad de voluntades es esconder la decisión y, sobre todo, la reponsabilidad que ésta lleva consigo.

Los presupuestos del parlamentarismo necesarios para sostener los principios que hemos enunciado son: el racionalismo, la libre competencia y la armonía preestablecida. En este sistema, la acción se genera en la libre competencia de opiniones, siendo la armonía el resultado de esa competencia[530]. Por esto, es esencial al parlamentarismo la discusión, y para que ésta sea posible hasta las últimas consecuencias, la publicidad. Para que la

527. C. SCHMITT, *Sobre el Parlamentarismo*, p. 41.

528. *Ibidem*, p. 42.

529. *Ibidem*, p. 42: "(...) si por razones prácticas y técnicas, unas cuantas personas de confianza son las que deciden en lugar del pueblo, también podrá decidir, en nombre del mismo pueblo, una única persona de confianza".

530. En el *VII Deutschen Soziologentag*, en la discusión sobre "Presse und öffentliche Meinung", le preguntaron a Schmitt sobre cuál era el concepto contrario al de opinión. Schmitt respondió: "Mi opinión es que la palabra específica hoy contra 'opinio' –no quiero decir contraria-, del mismo modo que antiguamente era dogma o creencia, después de dos siglos de liberalsimo burgués, es acción", en *Verhandlungen des Siebenten deutschen Soziologentages* vom 28. September bis 1. Oktober, 1930 en Berlin, pp. 56-59. Cfr. al respecto P. PASQUINO, "Bemerkungen zum 'Kriterium des Politischen' bei Carl Schmitt", p. 395.

competencia en la lucha de opiniones sea leal, es preciso que todos los que discuten estén informados de igual modo.

> "La libertad de prensa, la libertad de reunión y la libertad de discusión no son solamente algo útil y conveniente, sino cuestiones vitales para el liberalismo"[531].

Una vez que existe la libre competencia es preciso salvaguardar el equilibrio para que no sea posible que uno tenga poder sobre los demás y deje de existir. Esto queda presuntamente asegurado con la separación de los poderes, de cuyo equilibrio y relación se sigue siempre lo más conveniente.

Como ya se mencionó, al ser los principios del parlamentarismo diferentes de los democráticos, también resulta diferente el modo de formar la voluntad popular. Esta formación se hace a través del llamado "sufragio universal". La universalidad del derecho al voto significa aquí que toda persona adulta por el hecho de serlo debe ser emancipada *eo ipso* a nivel político de cualquier otra persona[532].

En este caso, no se ignora a las minorías vencidas, no hay identificación de éstas con la mayoría, y se establece un sistema de representación proporcional.

> "(...) toda democracia queda destruida cuando se invalida el axioma de que la minoría derrotada se somete de antemano al resultado de la elección (y no aspira a imponer su voluntad propia), y que, por consiguiente, reconoce como voluntad suya la voluntad de la mayoría. Ahora bien, si para hacer imposibles estas derrotas, se organiza mediante el sistema de la representación proporcional la representación de las minorías, es preciso para ser consecuente, consentir que numerosos partidos, incluso los más pequeños, sean tomados en consideración"[533].

531. C. SCHMITT, *Sobre el Parlamentarismo*, p. 46.
532. *Ibidem*, p. 15.
533. C. SCHMITT, *La defensa de la Constitución*, p. 109.

El movimiento de la voluntad popular que resulta de esta técnica, antepone el interés privado al público, porque “el movimiento ascensional”[534] conduce desde los intereses y opiniones egoístas por el conducto de la voluntad de los partidos, a una presunta voluntad homogénea del Estado. Los partidos, por tanto, juegan en este sistema un papel importante como canalizadores y formadores de la voluntad del pueblo.

Schmitt dice que el principio del parlamentarismo es “ideal” porque no da pie, en la realidad, a un gobierno. Éstas son sus palabras:

> “¿Cómo puede surgir en esta situación, la unidad en que quedan superados y fundidos los violentos antagonismos de partidos e intereses?”[535].

Ésta es la pregunta por el modo de actuación de este tipo de gobierno: ¿pueden actuar una pluralidad de partidos con intereses contrapuestos como gobierno? La respuesta de Schmitt, en último término, es que el parlamento propiamente no gobierna.

Despliega una fuerte crítica al pluralismo, la cual se realiza con la vista puesta en la forma de la república de Weimar[536]. Pluralismo no es para Schmitt lo mismo que para Laski[537], a saber, una posición contra la ovnipotencia del Estado. Es decir, la oposición de los grupos sociales frente al Estado:

> “La palabra pluralismo no significa aquí una caracterización extrínseca y superficial de una serie de agrupaciones, que existen en todo lugar y en todo tiempo en la variedad de la vida social, sino una expresión técnica precisa de la teoría constitucional y de la teoría estatal. Describe un modo específico de relación entre el Estado y la sociedad, una determinada estructura

534. *Ibidem,* p.111.

535. *Ibidem,* p.112.

536. C. SCHMITT, “Reichs– und Verwaltungsreform”, p. 6, Nota 3: “Al mismo tiempo un constructo pluralista, policrático y federal –un infeliz imperio!”.

En opinión de L. A. Bentin, es probable que tomara el término policracia de J. Popitz. Cit. en L. A. BENTIN, *J. Popitz und C. Schmitt. Zur wirtschaftlichen Theorie des totalen Staates in Deutschland,* p. 91.

537. C. SCHMITT, *Der Begriff des Politischen,* p. 41. Aparece también citado en “Zur F. Meineckes ‘Idee der Staatsräson’“, p. 233. Es ahí donde aparece mencionada por primera vez la palabra pluralismo. Cit. en T. v. WALDSTEIN, *Die Pluralismuskritik in Staatslehre von Carl Schmitt,* p. 52.

> de la vida social en su relación con la unidad política. Ese sistema se desarrolla de modo característico para un determinado estadio de la sociedad burguesa, en un tiempo en el que la mayoría de los sindicatos, cárteles, sociedades religiosas y otras agrupaciones y uniones sociales y culturales, cada una en su terreno, en la situación jurídico-formal de la libertad liberal, desde la esfera de lo social y lo privado, pasan a dominar la vida pública y hacen de la unidad política un sucio producto de su 'arreglo' diario"[538].

La crítica al pluralismo está estrechamente unida a la de la *potestas indirecta*, a la que ya se hizo alusión. Las armas con las que fundamentalmente Schmitt combate el liberalismo y, por tanto, el pluralismo, son el concepto de orden y el de unidad política[539], de los que ya hemos hablado en páginas anteriores.

A pesar de todas estas críticas al Estado Moderno, Schmitt lo sigue defendiendo como una forma política mejor que otras o, al menos, mejor que ninguna otra forma que se haya ensayado hasta el momento. Su defensa es histórica: el Estado Moderno es la mayor construcción político-técnica que se ha visto en la historia. Sin embargo, este juicio del aspecto técnico, lleva aparejado un rechazo de ciertos aspectos en la configuración de él que, a juicio de Schmitt, dañan gravemente el carácter específicamente político de ese Estado. *Corruptio optimi pessima*.

La pregunta en este punto es, ¿qué tipo de Estado es el que provoca el entusiasmo de Schmitt? No es el Estado pluripartidista del s. XIX-XX, el Estado de derecho liberal al que dedica, como acabamos de ver, numerosas críticas en *Verfassungslehre* y en *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus* . Pero tampoco es el Estado soberano de Hobbes, al que también dedica críticas[540] referidas sobre todo a la confi-

538. C. SCHMITT, "Staatsgefüge und Zusammenbruch des zweiten Reiches. Der Sieg der Bürgers über den Soldaten", pp. 45-46. Más sobre Schmitt y la crítica al pluralismo en T. v. WALDSTEIN, *Die Pluralismuskritik in Staatslehre von Carl Schmitt.*

539. T. v. WALDSTEIN, *Die Pluralismuskritik in Staatslehre von Carl Schmitt*, p. 52. Existe también una crítica "democrática" al pluralismo, que, en algunos puntos, no está lejos de la de Schmitt. Así, A. ADAM, *Rekonstruktion des Politischen. Die Krise der Staatlichkeit. 1912-1933*, p. 53.

540. C. SCHMITT, *El Leviathan en la teoría del Estado de Tomás Hobbes,* p. 51. Así lo ve con claridad J. L. Villacañas en el estudio que prologa la edición española de la pequeña obra de SCHMITT, *Hamlet o Hecuba,* con el título "Hamlet y Hobbes. Carl Schmitt sobre Mito y Modernidad Política", p. XV: "Una tesis importante de la interpretación schmittiana afirma que el modelo hobbesiano contiene en sí mismo el principio del desarrollo que conduce hasta el Estado técnico y neutral, carente de fuerza mitológica y teológica, que acabará imponiéndose en Europa".

guración mecanicista[541], la neutralidad que vacía los valores propios del mando de todo contenido metafísico y religioso[542], el decisionismo del soberano[543] y, finalmente, el individualismo[544].

Tampoco es el Estado totalitario de los años 34 al 45, al cual después de la guerra dedicó algunos extensos comentarios.

C) *Posición ante el Estado como forma política*

La pregunta ahora es, ¿dónde se coloca Schmitt frente al pensamiento estatalista? Al menos se pueden dar tres interpretaciones posibles:

Fue un pensador estatalista[545]. Es decir, consideró el Estado como la forma política esencial, óptima, el arquetipo de la unidad política, y, por tanto, lo vio como la forma definitiva, más allá de la cual no se puede construir otra mejor. En este sentido, al menos no fue un pensador estatalista. Los textos en contra de esta interpretación son muchos –como ya hemos considerado al hablar del Estado como forma política ligada inmediatamente a las circunstancias históricas–.

Fue un pensador "nostálgico" del Estado. Teóricamente el Estado no puede mantenerse por más tiempo, es una forma que pertenece a una época que ya ha concluido, sin embargo, no ha sido una época tan nefasta como parece, pues en ella se dio un verdadero derecho y una verdadera política, y la época que le sucede probablemente no será mejor[546]. Sin duda, para Schmitt la forma política estatal no es irrelevante filosófico-políticamente, pues pone de manifiesto elementos relevantes de lo político. En este sentido, sí podemos considerarlo un "nostálgico" del Estado, pues las

541. *Ibidem*, p. 59.

542. *Ibidem*, p. 69.

543. *Ibidem*, pp. 82-85.

544. *Ibidem*, p.p 87 y sig.

545. Ver, H. QUARITSCH, *Positionen und Begriffe Carl Schmitts*, pp. 36-58.

546. C. SCHMITT, "Der Staat als ein konkreter, an eine geschichtliche Epoche gebundener Begriff", p. 385: "En el complicado sistema de los intereses organizados encuentra cada grupo de egoísmo su lobby y sus lobbistas. En qué esquina de ese complejo laberinto puede encontrar asilo la razón objetiva es la cuestión. Quien entiende esa pregunta no querrá participar en la liquidación de los restos del Estado heredado tan rápidamente. También es preciso reflexionar acerca del hecho de que hoy el portador del totalitarismo no es ya el Estado, sino un partido".

fórmulas universalistas que parecen advenir históricamente caracen, en su opinión, de la fuerza política que tenía la forma estatal.

Fue un teórico "irónico" del Estado. Schmitt fue estatalista porque existencialmente pertenecía a una época estatal, pertenecía a ella por tradición. Sin embargo, conocía el Estado, conocía sus fallas internas insalvables. Fue este conocimiento el que le llevó a proclamar el fin del mismo. Esta última afirmación se basa en las críticas que hace al Estado, las cuales pretenden mostrar los errores teóricos y la imposibilidad de que resulte en la práctica. El Estado ha ido declinando y son sus propios presupuestos los que le han llevado a la muerte.

En resumen, ¿cuál es el Estado que defiende?

En primer lugar Schmitt defiende que haya estado, que haya un *nomos* político claro. En segundo lugar, ese estado ha de estar lo más adaptado posible a las circunstancias históricas. Cada *nomos* histórico pide un tipo de estado. Lo que a Schmitt le parecería horrible es que, o no hubiera estado o que éste estuviera desadaptado. En tercer lugar, el Estado Moderno ha descubierto, a juicio de Schmitt, la especificidad de lo político mejor que las demás formas políticas que le han antecedido históricamente, gracias a las analogías estructurales propias de la teología política. En cuarto lugar, el Estado ha desplegado una filosofía relativa a todo el pueblo y unas técnicas de organización, en ambos casos (democracia y parlamentarismo) superiores a las formas históricas pasadas. En quinto lugar, la decepción de Schmitt ante unos avances filosóficos, técnicos y políticos tan claros con respecto al Estado proviene de que la formulación liberal parlamentarista y la democrática le parecen formas que, al no comprender suficientemente el carácter de lo político o el carácter de lo popular amenazan gravemente una conquista como ha sido el Estado Moderno. En sexto lugar, esto explica su inicial simpatía por el Estado nacional-socialista. Para él significaba un intento de sintetizar los logros técnicos del Estado Moderno, con la presencia real del pueblo en la actividad política, es decir, era un Estado Moderno sin la deficiencia liberal de menospreciar el pueblo, sin la deficiencia "democrática" de desconocer la verdadera esencia de la política. Al poco tiempo Schmitt comprobó que este modelo de estado no resultaba y de ahí su distanciamiento progresivo de él.

Schmitt no se coloca del lado del Estado sino en tanto que se coloca en el lado del orden concreto. Es decir, se coloca del lado de aquella forma política que sea capaz de crear un orden, y no cualquier orden, sino el que se corresponde con la situación de un pueblo en un momento histórico

concreto. En ese sentido, la filosofía política de Schmitt incluye una teoría del Estado, pero no es meramente eso. Es más bien una teoría del orden concreto y, consiguientemente, del Estado y de las formas políticas en tanto que ellas se integran en un orden concreto.

Así, en sus escritos analiza el Estado de T. Hobbes como un orden que se concibió desde unas determinadas circunstancias históricas, o el Estado nacional-socialista como aquel orden que se correspondía con el orden de la realidad político-social del momento, o el Estado parlamentario como un orden que corresponde a una sociedad pluralista, etc. ¿Quiere esto decir que Schmitt cambia de opinión en cada uno de los escritos? No, sino que su tesis, si bien implica la permanente referencia histórica, está más allá del ámbito histórico. Es una filosofía política para la cual la forma política representa un orden que se corresponde con el *Lebensordnung* (orden de la vida) de un pueblo y que, por tanto, es cambiante. Sería contradictorio a un "pensamiento histórico" como el de Schmitt anclarse en una teoría del Estado. Permanece en ella "contextualmente", pero no es ni su posición ni su filosofía[547].

INTERMEDIO: *La necesaria fundación última de la política: el paso a la teología política*

Carl Schmitt se acerca fenomenológicamente a lo político: le interesa encontrar un concepto de lo político concreto y práctico que le sirva para el trabajo jurídico. Pero no se detiene solamente ahí, sino que da el salto al plano de la fundamentación. En parte la encuentra en la antropología, como hemos visto, pero no le es suficiente. Busca una fundamentación metafísica última y la encuentra en la teología. La teología política se convierte así en la última clave explicativa del edificio teórico schmittiano.

547. Desde un pensamiento del orden concreto aparece la forma de la unidad política, el estado, como una institución y, mientras exista, la institución por excelencia. Cfr. C. SCHMITT, "Raum und Großraum im Völkerrecht", p. 176. También *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, p. 57.

CAPÍTULO IV

Teología política

En la teología del Asia antigua, que en opinión de algunos estudiosos[1], está ya en la base de todas las demás teologías y cosmologías, y que tiene sus raíces en formas y explicaciones muy elementales sobre el mundo y las personas, ya existía la conciencia de que el universo sociocósmico[2], o el microcosmos social, y el macrocosmos físico no eran independientes[3].

Este modo de explicar la relación entre el cosmos y la sociedad supone una cierta teología política, puesto que considera que no existe una total diferencia entre lo trascendente y lo histórico, es decir, entre el hombre en relación con los dioses y el hombre en relación con los procesos de este mundo.

La conciencia de esa relación fue recogida, en el este, en la cultura China[4], en la que el cosmos se socializa y politiza y, en el oeste, en la cultura grecorromana[5]. El hombre es medial entre lo trascendente religioso y lo mundanal físico. De este modo las tres esferas: religiosa, sociopolítica y física están interrelacionadas.

1. Ver E. TOPITSCH, "Kosmos und Herrschaft. Ursprünge der politischen Theologie".
2. *Ibidem*, p. 19: "*Soziokosmischen Universum*".
3. *Ibidem*, p. 28. También, H. MAIER, *Politische Theologie? Einwände eines Laien*, p. 76.
4. E. TOPITSCH, *Kosmos und Herrschaft*, p. 22.
5. *Ibidem*, p. 28.

En el mundo grecorromano, la interrelación de lo estatal y lo divino, la política y el culto, es evidente. Se trata de un mundo en que el Estado y la divinidad se pertenecen mutuamente, en que no es posible un Estado a-divino o una divinidad no estatal (*Gottlose Staat– Staatslose Gottheit*)[6].

Tanto *polis* como *civitas* son entendidas en la Antigüedad como ideas religiosas. La ruptura entre las esferas divina, política y cósmica aparece con el cristianismo. Precisamente porque, al acentuar la trascendencia divina frente a la sociedad y al mundo provoca una cierta ruptura entre lo espiritual y lo material. Como consecuencia, aparece una sospecha inmediata contra la teología astral, y, de otro lado, la unión entre teología y política significa, en principio, para el cristianismo la impermisible teologización de las formas del Estado y sociedad existentes[7]. Sin embargo, la distinción de las tres esferas, no significaba una separación o ruptura total.

Un ejemplo temprano de teología política en el cristianismo es la tesis de Eusebio acerca del significado de la paz de Augusto. Eusebio politizó las profecías escatológicas referentes a la paz que traía consigo la venida de Cristo al referirlas directamente a la paz romana. En la fusión, Eusebio desarrolla por primera vez en la literatura cristiana la idea de la monarquía divina.

A partir de la definición del dogma de la Trinidad, esa tesis encontró múltiples e inagotables críticas que apuntan progresivamente a la desacralización del poder político. Así lo describe E. Voegelin:

> "Este es el fin de la teología política en el cristianismo ortodoxo. El destino espiritual del hombre en sentido cristiano no puede ser representado en la tierra por la organización de poder de una sociedad política; sólo puede serlo por la Iglesia. La esfera del poder se desacraliza radicalmente y se convierte en temporal"[8].

Otro ataque a la teología política viene de la esfera filosófico-religiosa de la gnosis, que separa también los ámbitos espiritual y terrenal. El gnosticismo intenta dar una explicación filosófica de la totalidad de lo real. El conocimiento de la totalidad de la historia universal es el fin y el contenido

6. H. MAIER, *Politische Theologie? Einwände eines Laien*, p. 76.
7. *Ibidem*, p. 76.
8. E. VOEGELIN, *Nueva Ciencia de la Política*, p. 167.

de la gnosis. Y ese conocimiento lo halla el hombre desde sí mismo, a través del autoconocimiento de la esencia humana en la historia. Se trata de una escatología inmanente[9].

Con referencia a este contexto y a esta historia, fue Carl Schmitt, en el año 1922[10], el primero que acuñó el término "teología política" para designar esta problemática[11].

El término "*politische Theologie*" apareció por primera vez ese año, pero el interés por el tema estaba ya en sus primeros escritos[12]. Surge como consecuencia no de un pronóstico de lo que podía advenir, sino del reconocimiento de un objeto de estudio: la relación existente entre la esfera teológica y la política. Schmitt acoge con interés esa relación e intenta pensar en qué consiste.

Así pues, desde la primera exposición que hace del tema, la teología política aparece no como un método para hacer política, sino como un modo de conocer, de investigar una realidad, una situación política concreta, que permite conocer su estructura profunda y dar razón de ella por sus causas últimas y no sólo por las condiciones históricas o materiales.

Para Schmitt, por tanto, la teología política es una ciencia, un ámbito del saber descubierto inicialmente en el seno de la investigación de la ciencia jurídica y, por tanto, ninguna propuesta de un plan de acción concreto en la esfera de la política[13].

Lo que a nosotros nos interesa en este punto no es hacer una investigación acerca del destino que este concepto ha tenido en nuestro días, en relación, por ejemplo, con la vida de la Iglesia[14] o de algunos regímenes

9. *Ibidem*, pp. 189-199.

10. C. SCHMITT, *Politische Theologie* , Duncker & Humblot, 1922.

11. Así aparece reconocido en: R. SPAEMANN, *Crítica de las utopías políticas*, p. 131; M. KAUFMANN, *Recht ohne Regel? Die philosophischen Prinzipien in Carl Schmitts Staats- und Rechtslehre* , p. 28; A. D'ORS, "Teología Política: una revisión del problema", en *Revista de Estudios Políticos*, n. 205, 1976, (pp. 41-79), pp. 41 y 63.

12. Ver al respecto M. NICOLETTI, *Trascendenza e potere*, en la primera parte "Un ponte sopra l'abisso. Le radici della Teologia Politica", pp. 17-39.

13. En opinión de E. W. Böckenförde la teología política no es una ciencia independiente sino que tal como la entiende Carl Schmitt, dentro del marco de la investigación jurídica, se podría considerar como un momento de la teoría política. Así lo dice en "Politische Theorie und politische Theologie", p. 236.

14. H. BARION, "Weltgeschichtliche Machtform? Eine Studie zur politische Theologie des II Vatikanischen Konzils".

políticos[15], ni siquiera acerca de su validez última, sino acerca del significado que puede tener para la filosofía política.

No hay que perder de vista que la teología política en general, como otros conceptos políticos, ha tenido enemigos. En concreto, se le ha atacado desde el ateísmo, el anarquismo y el positivismo cientifista[16]. El enemigo ha actuado principalmente negando la teología y en esa actividad se ha sentido creador. La negación de la teología ha dado siempre lugar a una serie infinita de compuestos del prefijo "auto" (*selbst*) entre los que se encuentran la autoafirmación, la autoaprobación y la autoposición. De la mano de estos compuestos del prefijo "auto", ha llegado la secularización.

I. POSIBILIDAD DE UNA TEOLOGÍA POLÍTICA: LA TEOLOGÍA DE LA HISTORIA

Si el concepto que se tenga de lo político depende siempre de las concepciones que se posean acerca del hombre y de la historia, la teología política depende de una determinada filosofía de la historia que Schmitt denomina teología de la historia.

La reflexión sobre la historia hace su aparición en diferentes momentos del desarrollo del pensamiento schmittiano. Aparece en la primera época en forma de un ensayo irónico sobre los escritores de diarios, *Die Buribunken* (1918), y después en *Land und Meer* (1942), *Drei Stufen historischer Sinngebung* (1950), *Der Nomos der Erde* (1950), *Existentielle Geschichtsschreibung: Alexis de Tocqueville* (1950), y en *Die Einheit der Welt* (1952).

En el planteamiento schmittiano, responder a la pregunta por la historia significa exponer el sentido de la historia para un pensamiento histórico, es decir, aquel que hace referencia a la historia y no a una filosofía de la historia[17], aquel capaz de hacerse cargo de las situaciones únicas e

15. Ver J. M. BENEYTO, *Politische Theologie als Politische Theorie.-Eine Untersuchung zur Rechts- und Staatstheorie Carl Schmitts und ihrer Wirkungsgeschichte in Spanien*. Ver también F. INCIARTE, "Cristianismo y democracia: Teología política y soberanía popular".

16. C. SCHMITT, *Politische Theologie*, p. 12.

17. C. SCHMITT, *La Unidad del Mundo*, p. 37.

irrepetibles que, por tanto, son verdad sólo una vez. Realmente, "una verdad histórica es sólo verdadera una vez"[18].

Tal afirmación no es indicativa de un planteamiento historicista, contra el cual toma posición claramente en *Die Buribunken*, al describir a esos escritores de diarios que quieren ser una voluntad de poder objetiva frente a la historia[19]. Lo que quiere decir Schmitt es que la verdad de *cada* respuesta hace referencia a *una* pregunta planteada por la historia, de modo que en la historia no hay respuestas válidas en general[20]. Cada situación es de algún modo única:

> "Cada palabra humana es una respuesta, cada respuesta recibe su sentido de la pregunta a la que ella responde y carece de sentido para todo aquel que no conozca la pregunta. El sentido de la pregunta estriba a su vez en la situación concreta en que se plantea"[21].

En relación con este punto relata A. Mohler cómo en una carta del 4.12.1948, Schmitt comenta el interés del diálogo como forma adecuada de expresión de lo que hemos denominado "pensamiento de lo único". Un diálogo nunca se sabe a dónde conduce, aunque se dialogue acerca de algo sobre lo que ya se ha pensado muchas veces. Lo dicho o pensado no se puede separar de la situación concreta en que fue dicho o pensado[22]. De

18. "Una verdad histórica es sólo verdadera una vez". C. SCHMITT, "Gespräch über den neuen Raum", pp. 275 y 280. Esta misma afirmación, aparece repetidas veces en los escritos de Schmitt. Así en una carta del 15. 6. 1961, Cit. A. MOHLER, *Carl Schmitt und die konservative Revolution*, en *Complexio Oppositorum*, (pp. 129-151), p. 145. También en "Der Aufbruch ins Weltall", p. 10. También en "Die Lage der europäischen Rechtswissenschaft", p. 415, aparece la misma idea: "Una verdad histórica es verdadera sólo una vez. Al concepto mismo de lo histórico subyacen cambios e interpretaciones y sus realizaciones en las diferentes esferas de la vida espiritual toman figuras muy diferentes".

19. Refiriéndose a E. Ferker, fundador de los *Tagebücher* dice: "(...) ha encontrado, y eso es lo esencial, bajo la razón de un positivismo exclusivo y de una fe sin contenido objetivo, una forma contemporánea de religiosidad". C. SCHMITT, "Die Buribunken", p. 98.

20. Como comprobación de esta tesis recurre Schmitt al trabajo de R. KOSELLECK, *Crítica y crisis del mundo burgués*. Así lo juzga en una recensión al libro de Koselleck en *Das historische-politische Buch*, 7. Jhg., 1959, p. 302.

21. C. SCHMITT, "La tensión planetaria entre Oriente y Occidente", p. 15.

22. Frutos de esta concepción son cada una de sus obras. Cada una de ellas es una respuesta a una situación concreta e incluso alguna de ellas nació en el diálogo entre amigos. Así, por ejemplo, según me relató J. Pieper (conversación, Münster, septiembre 92) en una reunión de amigos, Schmitt expuso en unas dos horas lo que después sería su libro *Tierra y Mar*. *Ex Captivitate Salus*

ahí la importancia que Schmitt concedía al diálogo como método para el conocimiento[23].

La estructura de la historia también es concebida dialógicamente. Es, en el fondo, la estructura del espíritu la que es dialógica. Lo que se refleja también, como veremos, en el conocido dualismo amigo-enemigo.

¿En qué consiste esa filosofía de la historia que Schmitt rechaza? En una interpretación amplia, significaría cualquier comprensión de la historia o de algún concepto histórico[24]. En este sentido se podría considerar como filosofía de la historia, por ejemplo, la idea pagana del retorno de los elementos o del eterno retorno de lo mismo. Sin embargo,

> "(...) el paganismo no es capaz de pensamiento histórico, porque piensa cíclicamente. En el pasar circular de un eterno retorno pierde lo histórico su sentido específico"[25].

También se podría considerar como filosofía de la historia una concepción religiosa de la misma, sea la judía, la cristiana u otra.

Ahora bien, lo que comúnmente se concibe como filosofía de la historia es una interpretación filosófica de la misma en el sentido que la palabra filosofía adquiere en la Ilustración. Como saber, surge en oposición a la *teología de la historia*[26]. Voltaire es, desde esta concepción, el primer filósofo de la historia, y aparece enfrentado a Bossuet, teólogo de la historia[27].

está concebida como una serie de cartas dirigidas al lector personalmente, (Cit., p. 11). Y la mayoría de sus libros son respuesta a la situación política del momento.

23. A. MOHLER, "Carl Schmitt und die konservative Revolution", pp. 144-145.

24. Podemos tomar la definición que K. Löwith da de la filosofía de la historia en su libro *El sentido de la Historia,* a saber: "(...) la expresión filosofía de la historia, quiere significar una interpretación sistemática de la Historia Universal, de acuerdo con un principio según el cual los acontecimientos históricos se unifican en su sucesión y se dirigen hacia un significado fundamental". p. 10.

25. C. SCHMITT, "Drei Stufen historischer Sinngebung", p. 928.

26. A. Adam en un estudio reciente sobre el pensamiento de Schmitt señala cómo éste pone de manifiesto el camino de la secularización en el que la filosofía de la historia realmente ha venido a sustituir a la teología convirtiéndose ella misma en una escatología secularizada *Rekonstruktion des Politischen*, p. 38. El camino de la secularización avanza desde la escatología, pasando por la teología de la historia para desembocar en la filosofía de la historia, producto de la Ilustración. Así lo señala en "Drei Stufen historischer Sinngebung", p. 928. En este sentido se puede decir que Carl Schmitt abandona el "horizonte de la modernidad", dado que él hace una reflexión de la historia desde una teología de la historia.

27. C. SCHMITT, *La Unidad del Mundo,* p. 29.

Con la Revolución francesa, la filosofía de la historia se convierte en dueña de la historia, la gobierna y le impone sus leyes[28]. Los autores representativos de esta concepción son Saint-Simon y Hegel. Este modo de pensar es un producto del racionalismo[29]. Y en opinión de Schmitt:

> "(...) si el programa filosófico del racionalismo fuera hoy la única concepción histórica posible hace tiempo que estaría resuelta la cuestión de la unidad del mundo"[30].

Viejos recursos para solucionar el problema de la unidad del mundo son: la idea de *eterno retorno de lo mismo*, que por cuanto significa, según Schmitt, una cierta superación del tiempo, supone la anulación de la historia y es –como hemos dicho– la señal de un nuevo paganismo; y la tesis spengleriana, es decir, la aceptación de la *decadencia*[31].

Junto a las señaladas concepciones de la filosofía de la historia se alza otra posibilidad: la idea cristiana de la historia[32]. Sólo desde ella, según Schmitt, es posible lograr la unidad de todos los acontecimientos históricos, en la unicidad de cada uno desde la concepción de la Providencia. Por lo demás, todos los intentos de hacer filosofía de la historia posteriores, van en esa línea.

Las diferentes explicaciones de lo que es la historia, se corresponden con las distintas posibilidades de su representación. Ahora bien, el modo cristiano de entenderla es central: todas las teorías se colocan en torno a él. La era cristiana marca un hito. Hasta entonces, las representaciones que se hacían eran del estilo de la de Aristóteles[33]. El acontecer de la historia era semejante al de la naturaleza, un ciclo que se repite de continuo. Esto se

28. Este punto está muy bien tratado en R. KOSELLECK, *Crítica y crisis del mundo burgués*, pp. 227-285.

29. Y añade Schmitt: "(...) nosotros sabemos que la creencia en el progreso ilustrada y positivista es solamente judaísmo y cristianismo secularizado y su 'Eschata' procede de ahí". C. SCHMITT, "Drei Stufen historischer Sinngebung", p. 928.

30. C. SCHMITT, *La Unidad del Mundo*, p. 30.

31. C. SCHMITT, "Drei Stufen historischer Sinngebung", p. 928.

32. C. SCHMITT, *La Unidad del Mundo*, p. 32; y "Tres posibilidades de una visión cristiana de la historia" en *Arbor* 62, 1951, (pp. 237-241), p. 237. Es lo que K. Löwith ha llamado teología de la historia, es decir, la interpretación de la historia "como una historia de perfección y revelación". *El sentido de la Historia*, p.10.

33. Ver *Meteorológica* 1, 3; 340 a 17.

podía observar, entre otras cosas, en la repetición de las opiniones de los hombres. Con el comienzo de la era cristiana, es decir, con el hecho concreto del nacimiento de Cristo, aparece otro modo de entender la historia. Deja de concebirse como mero *paso del tiempo*. Ello se debe a que hay una revelación del comienzo y fin del tiempo. El hecho concreto del nacimiento de Cristo es el hecho concreto de un comienzo. Su muerte, el acontecimiento concreto de un fin. Es la historia concreta de una vida que realiza y simboliza la historia de la humanidad entera, de la cual sólo es posible tener conciencia por Revelación[34].

La historia halla su sentido, pues, en referencia a aquellos sucesos de la historia cristiana con los cuales nace propiamente el concepto de historia[35].

> "El cristianismo en su esencia no es ninguna moral ni ninguna doctrina, ninguna prédica penitencial, ni ninguna religión, en el sentido en que se emplea este término en la ciencia comparada de las religiones, sino un acontecimiento histórico de infinita, insustituible e incorruptible irrepetibilidad. Es la encarnación en la Virgen. El Credo habla de acontecimientos históricos"[36].

Sólo si existen principio y fin de la historia, ésta es causada, ordenada y con sentido, sólo entonces en la historia acontecen cosas y no sólo ocurren hechos. Se trata de un acontecer y no sólo de pura facticidad[37].

34. C. SCHMITT, *La Unidad del Mundo*, p. 36: "Esa irrupción concreta de lo eterno en el tiempo; ese encuadramiento de lo divino en la humanidad, fue lo que hizo posible la singularidad de lo histórico y a la vez nuestra idea de la historia".

35. En este punto acudimos a Spaemann para una mayor clarificación: "La dialéctica del 'ya' y del 'todavía no', la penetración del reino de Dios en el presente, únicamente es posible cuando la relación entre el 'aún no' y el presente es cualitativa y no temporal; lo que importa no es la diferencia entre el mañana y el hoy sino entre el más allá del tiempo y el ahora". R. SPAEMANN, *Crítica de las utopías políticas*, p. 122.

36. C. SCHMITT, "Drei Stufen historischer Sinngebung", p. 930.

37. C. SCHMITT, *La Unidad del Mundo*, p. 36: "La historia no es un decurso de reglas y normas científico-naturales, biológicas o de cualquier otra índole. Su contenido esencial y específico es el acontecer que sólo una vez sucede y no se repite. Aquí no valen los experimentos ni los funcionalismos, ni las oraciones condicionales irreales que se entretienen en combinaciones sobre lo que habría ocurrido si tal o tal hecho no hubieran sucedido (...). El acontecimiento histórico sucede sólo una vez, y su singularidad es destruida por la filosofía de la historia del racionalismo".

La idea de facticidad histórica ha sido acuñada por el positivismo. Él desarrolla la idea de hechos histórico-fácticos[38]. La diferencia entre hecho y acontecer es el sentido. Para que haya sentido y no sólo dirección, en física ha de aparecer un vector. En categorías temporales, el vector significa una relación de pasado a futuro. En el acontecimiento, a diferencia de lo que ocurre con el hecho, está incluida la temporalidad. El concepto de facticidad histórica es reduccionista respecto al pasado, pues no comprende que toda historia futura tiene sentido sólo por relación a un pasado temporal y eterno al mismo tiempo: los sucesos centrales de la historia cristiana[39]. Y lo es también respecto al presente, precisamente porque el presente, desde una concepción cristiana de la historia, no sólo es tiempo sino que es también eternidad[40].

Es esto lo que quiere decir Schmitt cuando habla de una irrupción de la eternidad en el tiempo. No hay un presente que ni siquiera lo es ya porque ha pasado, sino que es un presente que tiene todo el sentido en cada momento porque se puede contemplar desde los sucesos centrales de la historia cristiana, de modo que nunca es un mero pasar[41]. Podemos decir, entonces, que cualquier presente alcanza el futuro en una contemplación del pasado histórico. Del mismo modo, el presente halla su sentido en la contemplación de los sucesos centrales de la historia cristiana. El presente no es la construcción del futuro desde el mismo presente, es decir, no es una voluntad de poder sobre la historia[42].

38. R. ALVIRA, *Reivindicación de la voluntad*, p. 158: "En primer lugar, el hecho es algo que tiene carácter de ultimidad y resultado, el lenguaje final es el lenguaje de los hechos -se dice-, luego es producto artístico. En segundo lugar, es una ultimidad que abre paso a la prosecución. Un hecho abre paso a otro luego tiene que ver con la repetición y por ello es arte mecánica de lo que se trata. En tercer lugar, no remite a más pasado que al de su pura causa mecánica (...). El concepto de hecho, pues, es doblemente reduccionista. Por un lado deriva de la interpretación del saber humano como artístico y, por otro interpreta el arte como mera mecánica. En la medida en que se conceptualiza así se comete una grave injusticia contra la realidad, pues esta tiene más dimensiones".

39. C. SCHMITT, *La Unidad del Mundo*, p. 36: "La singularidad de las acciones humanas sólo se hace inteligente en cuanto se la refiere a la singularidad infinita de los sucesos centrales de la historia cristiana".

40. *Ibidem*, p. 36.

41. R. ALVIRA, *Reivindicación de la Voluntad*, pp. 158-159: "El presente no es tiempo, el presente es eternidad. Se contempla en presente, cuando uno contempla está 'arrobado', no pasa el tiempo. Se trata de la fijación intelectiva, a la que acompaña una voluntad amante, y no ya dominadora".

42. C. SCHMITT, "Die Buribunken", p. 104: "Qué hacen, desde el punto de vista ético, los 'Buribunker', que llevan diarios de cada uno de los segundos de su vida? Arrebatan al futuro cada segundo para incorporarlo a la historia".

De acuerdo con esto define Schmitt la historia del modo siguiente:

> "(...) nos atrevemos a hablar de una historia que no sólo es archivo de lo que fue, mas tampoco imagen humanística reflejo de la propia personalidad, aun menos un trozo de naturaleza que gira en torno a sí misma, sino que es la encarnación –a través de la impotencia y miseria, esperanza y honor de nuestra existencia–, de lo eterno en el transcurso de los tiempos, es el arraigar en la tierra del espíritu"[43].

La historia se revela fundamentalmente como un presente, un presente orientado a un futuro, pero no sólo a un futuro histórico sino a un futuro más allá del tiempo, es decir, a la eternidad.

> "El cristianismo había vuelto loco, en sentido estricto, al hombre (...), sencillamente al orientar la objetividad del pasado a un futuro más allá del tiempo"[44].

Una vez que hemos visto cómo es posible la delimitación de la historia, es preciso pararse en el estudio de su contenido.

En la historia, pasan cosas. Es un acontecer a través del tiempo que "hace su camino"[45]. Ahora bien, este camino no es cualquiera. El hombre en la historia ha tomado unas posibilidades y ha dejado otras. Pensar que este camino se recorre arbitrariamente no sería compatible con pensar que la historia tiene principio y fin, con lo que desaparecería el objeto de nuestro estudio. El hecho de que haya recorrido un camino y no otro, hace que

43. C. SCHMITT, "Tres posibilidades de una visión cristiana de la Historia", p. 241. Con imagen humanística de la propia personalidad se refiere a los escritores de diarios, sobre quienes ironiza en *Die Buribunken*. "Pensar es para los 'Buribunker' no otra cosa que hablar sin voz; hablar no es otra cosa que escribir sin escritura; escribir no es otra cosa que un publicar anticipado y publicar, consecuentemente, es idéntico con escribir, con una diferencia tan pequeña, que pueden ser descuidados sin peligro. Escribo, luego existo; existo, luego escribo. ¿Qué escribo? Me escribo a mí mismo. ¿Quién me escribe? Yo me escribo a mí mismo. ¿Cuál es el contenido de mi escrito? Yo escribo que me escribo a mí mismo. ¿Cuál es el gran motor que me empuja en ese círculo de la yoidad autosuficiente? La historia". p. 103.

44. "El cristianismo 'dio la vuelta' en sentido propio a la cabeza de los hombres (....) sencillamente dirigió la mirada desde la objetividad del pasado hacia futuro del más allá". C. SCHMITT, "Die Buribunken", p. 104.

45. En expresión de J. PIEPER, *El Fin del tiempo*, p. 17.

cada suceso histórico sea un acontecimiento y no un mero hecho, es decir, que cada suceso sea relevante, tenga sentido en sí mismo, que no sea ocasional y sustituible.

Una muestra de este modo de ser de la historia es la dificultad con la que cualquier historiador se encuentra a la hora de hacer generalizaciones, a saber: existe el "caso excepcional", del cual parece que no se puede dar razón pues se explica por sí mismo, es decir, no tiene una causalidad visible. Para este caso, trataría una filosofía de la historia de salvar el misterio, de dar razón de los casos excepcionales, sin conseguirlo. La singularidad de los acontecimientos históricos hace fallar las filosofías racionalistas de la Historia, precisamente porque parece que ellos abren la puerta a la ininteligibilidad. Sin embargo, la inteligibilidad de estos sucesos sí se capta desde una visión cristiana de la historia.

> "El cristiano cuando recuerda aquellos sucesos halla en ellos la razón e imagen esenciales de la historia, en cuya contemplación activa sigue creciendo el oscuro sentido de nuestra historia"[46].

Cada acontecimiento queda remitido a un plan, que es obra de quien tiene el poder de provocar los sucesos significativos de la historia[47]. Se puede objetar que esta referencia al pasado parece más una retención de los acontecimientos que una proyección de futuro para la historia[48]. Acude entonces Schmitt a la concepción de Konrad Weiss, para quien –en orden a entender el pasado histórico– no basta tomar en consideración las fuerzas *retentivas*. Las circunstancias históricas pueden siempre mejor ganarse que retenerse[49]. El pasado es más que un museo. Es más bien el sucederse de acontecimientos significativos que adquiere su sentido y unidad en una historia eterna.

No aparece en Schmitt la palabra Providencia que, sin embargo, está presente en cualquier visión cristiana de la historia[50]. Ahora bien, como ya

46. C. SCHMITT, "Tres posibilidades de una visión cristiana de la historia", p. 240.

47. C. SCHMITT, *Glossarium*, p. 45: "Para Dios todo futuro es algo ya sido y lo que nos concierne como presente es como la luz de una estrella alejada, la cual a pesar de que su luz esté apagada desde hace bastante tiempo, es como una luz que sigue corriendo".

48. C. SCHMITT, "Tres posibilidades de una visión cristiana de la Historia", p. 241.

49. *Ibidem*, p. 240.

50. Para una concepción cristiana de la historia, la Providencia es la concepción de un plan ya dado desde el principio para el orden del mundo en el que, sin embargo, hay "siempre cosas nuevas

dijimos, en el concepto de caso excepcional está implícita la idea de que el motor y el sentido de la historia son extrínsecos a ella misma. Esto hace posible que a los ojos de nuestro conocimiento aparezca el misterio[51]. El *poder escatológico* es el verdadero rector de la historia[52].

Una vez que ha tenido lugar la revelación del principio y del fin de la Historia, no ha habido ninguna filosofía de la historia que haya prescindido de esta tesis, aunque haya sido en la forma de negarla. Con todo, el alejamiento ha sido tan grande que para concebir hoy una imagen cristiana de la historia es preciso:

> "(...) liberarse antes de los escombros que han amontonado dos siglos de concepción no cristiana de la misma y de un siglo de neutralización medio romántica y medio historicista"[53].

Siguiendo a K. Löwith[54], observa Schmitt como la pasada centuria ha necesitado hacer un paralelismo histórico con la época de las guerras civiles de Roma y del cristianismo primitivo para entenderse a sí misma. El *Nuevo Cristianismo* de Saint-Simon es el punto de partida de este para-

hasta el mismo día del fin del juicio (...) que incluso a los ángeles más elevados se les van revelando". TOMÁS DE AQUINO, S.Th. I, Q. 106.

51. Es aclaratoria al respecto la siguiente cita de J. Pieper en *El fin del tiempo*, p. 20: "(...) lo decisivo del quehacer filosófico sobre la historia es no cerrar precipitadamente el campo a la interpretación posible. Más bien hay que reconocer que la realidad auténtica y suprema en el fluir de la historia es el *mysterium* de la salvación y la condenación, aunque en cada caso particular no se puede entender. Y es esa la segunda razón por la que precisamente en la investigación histórico-filosófica no pueden quedar fuera de juego todas las tomas de posición últimas". En el mismo sentido se puede leer la siguiente afirmación de Schmitt: "Hablando más humana y llanamente (...) la salvación es como siempre el sentido que decide toda la Historia Universal ante cada concepto". *Tierra y Mar*, p. 87.

52. La teología de la historia está escatológicamente determinada. En el pensamiento schmittiano la historia halla su condición de posibilidad en el *nomos* de la tierra, pero su fundamento en la escatología.

53. C. SCHMITT, *La Unidad del Mundo*, p. 33-34.

54. C. LÖWITH, *Meaning in History*, 1949. Cit. C. SCHMITT, "Tres posibilidades de una visión cristiana de la Historia", p. 238. De hecho, en la versión alemana de éste escrito, "Drei Stufen historischer Sinngebung", señala que es un comentario a tal obra de Löwith, p. 928. Las dos versiones no son idénticas. Por ello me he visto obligada a utilizar las dos.

lelismo[55]. Con él se pretende que la era cristiana ha terminado y que una nueva *potestas spiritualis* está en pie. El socialismo será la nueva religión.

Desde el punto de vista lógico no iba Saint-Simon muy desencaminado, puesto que es necesario este paralelismo para cualquier comprensión de la historia. Afirma Schmitt que:

> "A pesar de toda la dialéctica hegeliano-marxista-staliniana de la historia, no disponemos, efectivamente, de ningún otro medio de autocomprensión histórica"[56].

Existen otros muchos paralelismos históricos que son verdaderamente válidos para comprender la historia pero son, en opinión de Schmitt:

> "(...) contingentes, periféricos y existencialmente inconsistentes comparados con el paralelismo general y fundamental, que para nuestra era en conjunto es el central y seguirá siéndolo mientras esa era dure"[57].

Esta afirmación tiene sentido porque es posible efectivamente elevar el citado paralelismo a universalidad[58], ya que los hechos centrales de la era cristiana, a saber, el nacimiento, crucifixión y resurrección de Cristo, permanecen vivos a lo largo de todo el tiempo con "inalterada presencia"[59].

Con la interpretación cristiana de la historia nos sumergimos en un pensamiento escatológico que no anula cualquier fin inmediato, sino que

55. C. SCHMITT, *Interpretación Europea de Donoso Cortés*, p. 51. También, *La Unidad del Mundo*, p. 34. También "Drei Stufen historischer Sinngebung", p. 929. Cfr. A. DEMANDT, "Staatsform und Feindbild bei Carl Schmitt", p. 25.

56. C. SCHMITT, "Tres posibilidades de una visión cristiana de la Historia", p. 238-39.

57. C. SCHMITT, *La Unidad del Mundo*, cit. p.34; ver también *Interpretación europea de Donoso Cortés* p. 51.

58. En opinión de Löwith, a quien Schmitt sigue de cerca (se puede ver su juicio sobre el libro *El significado de la Historia* en "Tres posibilidades de una visión cristiana de la Historia", especialmente en la p. 241. En la versión original, "Drei Stufen historischer Sinngebung", p. 928), solamente dentro de un esquema escatológico del proceso histórico, la historia se vuelve universal, ya que su universalidad no depende simplemente de la creencia en un Dios universal, sino en que El da unidad a la historia del mundo dirigiéndola a un fin último. *El Sentido de la Historia*, p. 34

59. C. SCHMITT, "Tres posibilidades de una visión cristiana de la Historia", p. 239.

más bien lo fundamenta y le da su sentido. La época medieval intentó sintetizar esta concepción de la historia en el concepto de *Kat-echon.* Es la realidad de una fuerza que detiene el fin del tiempo reprimiendo el espíritu del mal. Una fuerza que da sentido a la historia y especialmente a la historia política[60].

En resumen, el cristianismo proporciona una verdadera imagen de la historia, pero existen muchas posibilidades de una visión cristiana de ella. Lo común a todas es no ser utópicas y tener en cuenta el final de los tiempos considerado como algo más que el final de un ciclo[61]. Son tres las posibilidades que Schmitt propone al respecto:

1. El paralelismo histórico entre nuestra época y el primer siglo cristiano.

2. La concepción del imperio como fuerza que detiene el poder del mal, es decir, que impide la venida del Anticristo.

3. La consideración de que la *doctrina cristiana*, al estar encarnada en una historia real, supera cualquier filosofía de la historia. Ella consti-

60. Es un concepto central en el pensamiento de Carl Schmitt. Aparece citado en múltiples lugares de modo que es fácil saber el sentido que le da. Así aparece en: *Tierra y Mar*, p. 20, refiriéndose al imperio bizantino que impidió que los árabes conquistaran Italia, lo que hizo imposible el exterminio de la cultura antigua y cristiana; *Tierra y Mar*, p. 84, refiriéndose a Rodolfo II, rey alemán, que no fue un héroe activo sino que simplemente se limitó a retrasar, a contener, la guerra de los treinta años; *Ex Captivitate Salus*, p. 35 y p. 36, hablando de la idea religiosa que contiene a Europa en su acción; *La Unidad del Mundo*, p. 34 y p. 35, hablando del Imperio Cristiano; en el mismo sentido en *Politische Theologie II*, p. 81 y sig; también "Drei Stufen historischer Sinngebung", p. 929, o en la traducción española, "Tres posibilidades de una visión cristiana de la historia", p. 239. En esta categoría histórica aparece implícita la idea de Anticristo. Desde que la idea de *Kat-echon* deja de estar presente, aparece el Anticristo en la forma de la secularización, identificado con el laicismo o humanismo laico: *Nordlicht*, p. 65, es el escrito en el que aparece por primera vez esta idea. Aparece muchas veces el el *Glossarium*, pp. 12, 30 y 63. Una de las más señaladas es la siguiente, que citamos por el interés que merece para la comprensión del universo político schmittiano: "Sobre el Kat-echon; es para mí la única posibilidad de entender como cristiano la historia y encontrar un sentido pleno (...) Me gustaría saber de usted: ¿quién es hoy el Katechon? No se puede tener por tal a Churchill o a John Foster Dulles (...) Su lugar nunca ha estado desocupado, si no ya no estaríamos presentes". p. 63. Entre las personas que han ocupado el lugar del Kat-echon cita en otro lugar a Hegel y a Savigny. Y explica por qué a renglón seguido: "Los dos eran auténticos detenedores (en traducción literal de Aufhalter), katechones en el auténtico sentido de la palabra, detenedores de quienes tanto libremente o sin su libre colaboración aceleran la funcionalización sin resquicios". "Die Lage der europaischen Rechtswissenschaft", p. 429. Aparece también una larga referencia al *Kat-echon* donde resume prácticamente todo lo dicho en "Beschleuniger wider Willen, oder: Problematik der westlichen Hemisphäre", p. 3.

Ver también sobre la idea de *Kat-echon* en Carl Schmitt, A. D'ORS, *De la Guerra y de la Paz*, pp. 188-190 y 203. Cfr. también H. Schmidt, "Der Nomosbegriff bei Carl Schmitt", p. 98.

61. C. SCHMITT, *La Unidad del Mundo*, p. 35.

tuye la realización concreta de una historia absoluta cerrada en sí misma, a la que, por ser trascendente, han de hacer referencia necesariamente todos los hechos históricos.

De estas tres posibilidades, pone más énfasis en la segunda, o sea en la consideración del *Kat-echon*, concepto al que hace muchas referencias a lo largo de sus obras[62]. Le da mucha importancia, hasta el punto de presentarlo como una categoría histórica. La historia, que nació como tal con la venida de Cristo, finalizará con la venida del Anticristo.

El concepto de *Kat-echon* hace referencia al conocido pasaje de San Pablo en la II Carta a los Tesalonicenses, versículos del 3 al 9[63]. Cuenta San Pablo que antes de la llegada del fin del mundo ha de venir el Adversario que quiere quitar a Dios de su trono: "*Et nunc quid detineat scitis, ut revelatur in suo tempore. Nam mysterium iam operatur iniquitatis: tantum ut qui tenet nunc, tenent, donec de medio fiet*". San Pablo daba por supuesto algo que no ha llegado hasta nosotros cuando dice "vosotros sabéis" qué es lo que le retiene hasta ahora, impidiendo su aparición hasta su tiempo. Realmente el misterio de iniquidad está ya en acción; sólo falta que el que ahora lo retiene sea quitado del medio[64].

Esta fuerza que detiene el Anticristo cumple una función providencial. Intérpretes de todos los tiempos, como comenta A. d'Ors[65], han visto en el Imperio Romano la figura de esa fuerza. A partir de esta idea, Schmitt enlaza la teología con la política; de ella le viene la legitimidad al político[66]. Es como función del *Kat-echon* como la política queda incardinada en una teología de la historia y es ahí donde adquiere su legitimación.

62. "Clramente es 'Kat-echon' para Carl Schmitt, según lo que yo encuentro en ese diario, un concepto esencial", v. MEDEN, *Aussprache zur* G. Maschke, "Die Zweideutigkeit der Entscheidung- Thomas Hobbes und Donoso Cortés im Werk Carl Schmitts", p. 227. Donoso Cortés ya esboza este concepto en el discurso sobre la Dictadura que tanto admiró Schmitt.

63. C. SCHMITT, "Drei Stufen historischer Sinngebung", p. 929.

64. Aduce Schmitt ejemplos históricos: "El cesarismo medieval de los señores alemanes se comprende a sí mismo históricamente como Kat-echon. Aún Lutero lo comprendió así, mientras Calvino dio un giro decisivo, al tener por Kat-echon ya no el Imperio, sino la predicación de la palabra de Dios". *Ibidem,* pp. 929-930.

65. A. D'ORS, *De la Guerra y de la Paz,* p. 189.

66. Es esto lo que está presente cuando Schmitt afirma que cualquier decisión política se resuelve en último término en la decisión por el bien o por el mal y, por tanto, en el acercamiento o no acercamiento de la venida del Anticristo, es decir, del fin de los tiempos. C. SCHMITT, "Discurso sobre el poder y el acceso al poderoso", p. 14.

Dentro de este contexto se entiende la afirmación schmittiana de que la salvación es el *sentido* que decide toda la historia[67]. La fuerza de detención del mal es la auténtica regente de la historia. Y siguiendo de nuevo a A. d'Ors[68], podemos decir que el poder escatológico, ese Juicio Final de la salvación y condenación de cada hombre, rige la historia en dos sentidos. Uno propiamente histórico, la Providencia; y otro fundamental, dando el sentido a la historia, es decir, haciendo un juicio moral sobre ella. Ahora bien, el sentido de cada uno de los acontecimientos históricos sólo se descubre con claridad desde el final de la historia cuando ya esté cumplida la historia de la Salvación. Mientras tanto el juicio histórico y moral no van unidos necesariamente.

El hecho de la salvación o condenación es a la vez existencial y esencial puesto que en él se unen historicidad y sentido, particularidad y universalidad. Desde el momento en que acepta esa realidad, el pensamiento schmittiano de la historia queda convertido en una teología de la historia[69]. Esta consideración de la historia condiciona el desarrollo de la teología política.

Si aceptamos que esta interpretación queda recogida en el concepto de *Kat-echon*, podemos reconocerlo como la categoría histórica por excelencia, es decir, como concepto descriptor del verdadero modo de ser de la historia[70].

A juicio de A. d'Ors,

> "Que Schmitt busque una visión cristiana de la historia, muestra hasta qué punto el espíritu de nuestro tiempo anhela encontrar la *Via*, la *Veritas*, y la *Vita*, incluso más allá de donde parece detenerse un jurista del *Ius Publicum Europaeum*. Meditada con simpatía la teoría del *Kat-echon*, nos parece inevitable que el pensamiento consecuente de Carl Schmitt penetre más allá, en el reino de la Parusía, y que tras esa fase podamos esperar de su privilegiada inteligencia de jurista y de "histórico", un nuevo libro, no ya sobre el *nomos* originario de la tierra y sus manifestaciones, sino sobre el último

67. C. SCHMITT, *Tierra y Mar*, p. 87.

68. A. D'ORS, *De la Guerra y de la Paz*, pp. 195-199.

69. Citamos una opinión de A. d' Ors al respecto: "De este modo el pensamiento, también el pensamiento de un jurista, a pesar de las autolimitaciones a las que Carl Schmitt quiere permanecer fiel se ve abordado a abrazar la Teología". *De la Guerra y de la Paz*, pp. 187-88.

70. C. SCHMITT, *Glossarium*, p. 63.

> acto de la historia, allí donde ética e historia se hacen una sola realidad; un libro que lleve por título "*Das Universale Judicium*"[71].

Como derivación de esta concepción de la historia, se pueden enumerar varias razones de carácter general para establecer una relación entre teología y política.

En primer lugar, precisamente porque Dios está en la historia, ambas esferas, teología y política, están esencialmente medidas por un modo de pensar ontológico-existencial[72]. En relación con ellas, la existencia del hombre queda comprendida en su totalidad. Ambas le sitúan frente al caso extremo: la teología frente a la posible muerte espiritual, frente a la salvación o condenación; la política frente a la muerte física.

Se puede decir que la teología queda medida por una *existencia concreta*, que es la de Dios. Si –en cuanto ciencia– se aleja de ella, pierde su verdadero objeto de estudio. Sólo tiene sentido, por tanto, en la medida en que hace referencia a dicha existencia que es presupuesto de cualquier prosecución posterior. Con relación al hombre, la teología tiene un sentido existencial en tanto se refiere a la posibilidad absoluta de la vida humana tomada en sentido pleno, es decir, en un "espacio" y "tiempo" absolutos.

La política también queda medida por un modo de pensar ontológico-existencial en cuanto su objeto de estudio es un aspecto principal de la existencia: la relación entre los hombres y las comunidades. En la medida en que se aleja de las condiciones de esa existencia se hace abstracta. Y con relación a cada hombre concreto, posee sentido existencial porque en un caso concreto la decisión política puede disponer de la vida de alguno o algunos hombres.

Ambas esferas del conocimiento son modos de reconocimiento –no de producción– de una existencia en lo que la caracteriza como tal.

71. A. D'ORS, *De la Guerra y de la Paz*, pp.187-88.

72. En este punto varían las redacciones de *Der Begriff des Politischen*. En la del 33, p. 45, dice: "Se explica (la relación entre la teoría política y los dogmas teológicos) en último término por su modo ontológico-existencial de pensar por el que se mide tanto el pensamiento teológico como político. Después también por el parentesco de sus presupuestos metodológicos". En la redacción del 32 que es la que siempre se volvió a editar, p. 64: "La relación entre las teorías políticas y los dogmas teológicos que, desde Bossuet (...) se explica desde el parentesco de los necesarios presupuestos de pensamiento". También señala esta relación tal como aquí se hace, H. MAIER, *Carl Schmitt und Leo Strauss und der Begriff des Politischen: zu einem Dialog unter Abwesenden*, p. 64.

En segundo lugar, existe una relación entre la existencia de Dios y la del mundo social, ya que una es causa de la otra. O, al menos, el mundo social puede postular a Dios como su causa, puesto que no da razón de sí mismo.

En tercer lugar y, pasando ahora al plano lógico, a la relación de causalidad entre esas dos realidades en el plano ontológico, le corresponde una cierta relación de analogía, que es el punto en el que principalmente incide Schmitt.

Por otra parte, en favor de la inmediata relación entre teología y política, hay que decir que ambas esferas hacen una referencia inmediata al poder. Las dos incluyen en el ámbito de la realidad de su poder el *caso de excepción*, el cual tiene para la jurisprudencia y la política un significado análogo al del milagro para la teología[73]. En ambos casos las reglas "normales" pueden ser suspendidas.

Como conclusión de todo lo anterior se puede decir, y así lo hace Schmitt, que existe una "*res mixta*" teológico-política.

Esta afirmación engarza históricamente con la cuestión de las dos ciudades de San Agustín. Desde entonces aparece la relación entre ambas como un problema concreto para cualquier teoría política[74].

Se trata de establecer la correcta relación entre tres pares: espiritual-terrenal; religión-política; iglesia-estado[75]. El entender estos pares como unidos o separados en la realidad política concreta no es un problema resuelto, sino que siempre implica una decisión.

La tesis de Schmitt consistirá en defender la diferencia entre Iglesia y Estado en cuanto instancias de gobierno, pero negar la separación entre lo religioso y lo político, lo espiritual y lo terrenal en cuanto esferas de la vida humana. Suprimir la problematicidad de la distinción entre ambos planos, en contra de lo que puede parecer, no sólo no resuelve el problema, sino que lo agudiza: la distinción siempre reaparece bajo diferentes formas[76].

Schmitt pone el ejemplo del Concilio de Nicea. En él no se trataba solamente de resolver un problema dogmático relativo a las relaciones

73. C. SCHMITT, *Politische Theologie*, p. 49.
74. C. SCHMITT, *Politische Theologie II*, p. 30.
75. C. SCHMITT, *Politische Theologie II*, p. 18.
76. C. SCHMITT, *Politische Theologie*, p. 57.

Padre-Hijo, sino también de solventar una serie de intrigas entre la Iglesia y el emperador Constantino. Con la cuestión del modo de articulación de la relación entre el Padre y el Hijo se ponía en juego, junto a un tema teológico, otro referente a la relación entre lo terreno y lo espiritual[77].

La pregunta entonces es: ¿en qué relación se encuentran ambas esferas? La respuesta de Schmitt es la siguiente: no son diferentes "sustancialmente"[78], los dos reinos no tienen distinta base material[79]. Su diversidad proviene de una cierta diferencia formal. Por el lado de lo terrenal, nos encontramos con la ubicuidad potencial de lo político, que consiste en que cualquier aspecto de la vida de los hombres puede llegar a ser político, también el teológico. Por el lado de lo espiritual está la ubicuidad de la referencia a Dios, que puede presentarse de formas distintas[80].

Cuando lo teológico no es unívocamente identificable con la Iglesia, ni lo político con el Estado, ya no es posible mantener los dos reinos agustinianos y las fronteras que separaban ambos espacios se tambalean. Lo que existe entonces es una *res mixta*, en la que la pretensión de una "pureza teológica" no es consecuente con la fe[81]. No obstante ese solapamiento, es posible un conflicto formal entre los dos reinos[82]. Precisamente, porque lo que siempre sigue siendo posible es una diferencia formal, una diferencia no de sustancias, pero sí de instancias, de competencias formales.

Un conflicto de competencias es un enfrentamiento de organizaciones e instituciones como órdenes concretos. Un conflicto así sólo puede tener fin de dos formas: o con una respuesta a la pregunta de por quién decide en cada caso concreto, o con una delimitación del terreno, del espacio que ocupa cada una en el sentido de la famosa afirmación "*cuius regio, eius religio*". De la segunda ya se han vivido las consecuencias. La primera se podría concretar aún más en la pregunta: ¿quién decide en concreto qué es terreno y qué espiritual y cómo se relaciona esto con la situación intermedia que se da en el tiempo entre la primera venida de Cristo y su

77. C. SCHMITT, *Politische Theologie II*, pp. 72-73.

78. Cuando dice sustancial hace referencia a la forma sustancial del hombre y la sociedad. Cuando dice formal se refiere a las relaciones, es decir, a las formas accidentales

79. C. SCHMITT, *Politische Theologie II*, p. 18. También, *Ibidem,* p. 23.

80. *Ibidem,* p. 73.

81. *Ibidem,* p. 87.

82. *Ibidem,* p. 106.

vuelta final[83], espacio de tiempo al que denomina Schmitt "Eón cristiano"? Sólo en él puede tener sentido una teología política.

> "La era cristiana en su conjunto no representa una larga marcha, sino una sola gran espera, un prolongado ínterin entre dos coincidencias, entre el advenimiento del Señor en la época del emperador romano Augusto y el retorno del Señor en el fin de los tiempos. En el curso de este gran ínterin se produce incesantemente un gran número de periodos interinos terrenales de mayor o menor duración, que constituyen entre-tiempos también con respecto a ciertas cuestiones dogmáticas discutidas de la ortodoxia, las cuales suelen permanecer en suspenso durante muchas generaciones"[84].

La teología política como ceincia queda con esta argumentación situada en el *nomos*, en la historia espacio-temporal.

II. El origen de la teología política

1. *La pérdida de la legitimación en una* potestas spiritualis

El grito que obsesionó a Schmitt fue el famoso ¡*callad teólogos*!

> "Sigue en vigor el '¡Silete Theologi!' lanzado a comienzo de la era de los Estados por un jurista internacional contra los teólogos de ambas confesiones"[85].

83. *Ibidem*, p. 107.

84. *Ibidem*, p. 75. *Teología Política II*, p. 432.

85. C. SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, p. 15. *El concepto de lo político*, 45. También hablando de Hobbes se refiere a esta exclamación. Así en "Die vollendete Reformation. Bemerkungen und Hinweise zu neuen Leviathan Interpretationen", p. 55: "Hood señala que Hobbes no era un anticlerical. También habría que indicar que el famoso mandato de silencio a los teólogos, el 'callad teólogos' en la era de las guerras civiles confesionales no procedía de Hobbes, sino de Albericus Gentilis". Y en *Ex Captivitate Salus*, p. 74: " Así nació de las guerras civiles confesionales de los s. XVI y XVII el *jus publicum europaeum*. En su cominezo hay una consigna contra los teólogos, una llamada al silencio, que un fundador del moderno derecho internacional dirigió a los

Describe Schmitt magistralmente el curso de la ciencia del derecho en los dos últimos siglos en su pequeño estudio *Die Lage der europäischen Rechtswissenschaft*[86]. Ahí se ve cómo la citada crisis tiene directamente que ver con la pérdida de legitimación.

La crisis de la ciencia jurídica europea comienza en 1848 con el triunfo del positivismo legal. Con él se deja de lado el derecho natural y la 'ilusión de realidad'[87]. La ciencia del derecho se convierte entonces en un comentario e interpretación de los decretos estatales. La ley aparece como algo cerrado, impersonal, objetivo, a espaldas de las circunstancias que la rodean, y los motivos adquieren un tinte personalista ligado al legislador[88]. En el s. XX se da un nuevo paso y aparece lo que Schmitt denomina "motorización de la ley"[89], por la que el proceso de legislación se hace cada vez más sencillo y más acelerado. El último paso llega con el orden económico del mercado único. En él la ley se convierte en un medio elástico que se forma o deforma dependiendo de intereses de todo tipo[90]. Lo que se ha operado en este proceso es una separación entre la legitimidad y la legalidad que destruye el derecho.

Desde que se constituyó como ciencia, el derecho ha estado entre dos fuegos: de un lado, la teología y la filosofía y, de otro, la técnica. La dependencia de las primeras –en un momento en que la teología se había convertido en un derecho natural secularizado (XVII y XVIII) y la filosofía en un idealismo– era tan terrible como el tecnicismo racionalista en cuyos brazos ahora se encuentra[91].

Al abandonar la teología, los juristas pretendían formar una tradición propia para evitar el problema que llevaba consigo la guerra justa. Sin embargo, lo que obtuvieron al separarse del dogma no fue la buscada autonomía, sino el compromiso con el racionalismo y el progreso[92]. Con este gri-

teólogos: *Silete theologi, in munere alieno*! Así les gritó Albericus Gentilis, con ocasión de la controversia sobre la guerra justa. Aún hoy le oigo gritar". Ver también *Der Nomos der Erde* en el epígrafe II. 3: "Juristische Rechtsmittel der Landnahme einer Neuen Welt", pp. 96-109.

86. C. SCHMITT, "Die Lage der europäischen Rechtswissenschaft", pp. 386-430. Este estudio nació como conferencia que fué impartida en diferentes ciudades: Bucarest (1943), Budapest (1943), Madrid (1944), Barcelona (1944), Coimbra (1944), Leipzig (1944).

87. *Ibidem*, p. 398.

88. *Ibidem*, p. 401.

89. *Ibidem*, p. 404.

90. *Ibidem*, p. 407.

91. *Ibidem*, p. 422.

92. C. SCHMITT, *Ex Captivitate Salus*, p. 76.

to, con esta llamada al silencio, comienza la época estatal, el proceso de secularización[93] y la era de los juristas[94].

En resumen, al observar el horizonte de los siglos se ve que la ciencia del derecho pasa de depender de la teología y la filosofía a ser una técnica de normas[95]. Se puede decir que es en la lucha con la teología y con las facultades de teología como se ha desarrollado esa transformación[96].

En el s. XVI la ciencia del derecho aún se alimentaba del humanismo. Era la época de A. Gentili y J. Bodin. En el s. XIX la situación se podía caracterizar ya por la ruptura entre la legalidad y la legitimidad. Entonces la ciencia del derecho cree haber ganado un terreno propio, pues le pertenecen definitivamente los principios mismos del derecho y su configuración en el tiempo. A ella le corresponde definir lo que es ser persona racional, el sentido de la lógica de los conceptos del derecho y de las instituciones y el establecimiento de lo que se puede considerar una conducta ordenada[97]. La ciencia del derecho consolida su autonomía.

El precio de esa autonomía es, sin embargo, la pérdida de la legitimación. Los juristas buscan desde entonces un fundamento para su ciencia, una legitimidad. Cuando aparecen las Constituciones escritas –dirá Schmitt–, el legislador busca fundamentar su identidad a través de declaraciones solemnes, –como puede ser la apelación a Dios, o ciertas fórmulas morales o ideológicas– con el fin de sancionarlas[98]. El moralizado y teologizado derecho natural, así como las proposiciones generales de una teoría de los valores, fueron también intentos de superar el legalismo que lleva consigo el positivismo jurídico[99]. Muchos juristas, en los últimos

93. De modo coherente con este planteamiento, describe H. WILLKE el proceso de secularización, *Ironie des Staates. Grundlinien einer Staatstheorie polyzentrischer Gesellschaft*, pp. 25-26: "Secularización significa hasta hoy la búsqueda de una fórmula de legitimación, que desde la ruptura de Dios con la naturaleza, la persona con el interés, la razón con la historia puede fundar la unidad de la sociedad".

94. C. SCHMITT, *Politische Theologie II*, p. 107.

95. C. SCHMITT, *Ex Captivitate Salus*, p. 79.

96. C. SCHMITT, "Die Rechtswissenschaft als letztes Asyl des Rechtsbewußtseins", p. 523.

97. *Ibidem*, p. 525.

98. C. SCHMITT, "Die legale Weltrevolution", p. 323.

99. C. SCHMITT, *Die Tyrannei der Werte*, p. 19. Y en otro lugar, *Ex Captivitate Salus*, pp. 74-75: " La salida de los juristas de la Iglesia no era ninguna secesión a un monte sacro, más bien al revés, un éxodo de un monte sacro al dominio de lo profano. En la salida, los juristas llevaron consigo, abierta o secretamente, algunas cosas sagradas. El Estado se adornó con algún simulacro de origen eclesiástico. El poder de los príncipes temporales fué realizado con atributos y argumentaciones de origen espiritual".

tiempos, se han inclinado por la teoría de los valores porque parece más científica que la vieja teoría tomista del derecho natural. Pero, en opinión de Schmitt, el valor y la teoría del valor no son capaces de fundar ninguna legitimidad[100].

En último término, lo que se ha llevado a cabo con la pérdida de legitimación teológica es un paso de la trascendencia a la inmanencia en la fundamentación de la ciencia jurídica[101].

¿Qué posición toma Schmitt en este tema? No es un pensador clásico, pero tampoco absolutamente moderno. No está ni de un lado ni de otro. Se declara el último representante del *Jus Publicum Europaeum*[102]. Pero lo es de modo reflexivamente inconformista. Levanta acta del fin de ese universo conceptual, de una legitimidad fundada en una *potestas spiritualis*, pero no lo hace con agrado.

Cierto es que en sus inicios se sintió, en cierta medida, cercano al grupo de juristas que lanzaron aquel grito desteologizador, pero al final de su vida rectifica su posición al escuchar en lo íntimo del espíritu del tiempo el nuevo grito imperante: ¡callad juristas![103] Desde esa óptica final se propone una nueva fundamentación metafísica última de lo político y, consecuentemente, de lo jurídico. El resultado de ese intento es la teología política.

100. C. SCHMITT, *Die Tyrannei der Werte*, p. 21: "Los valores y la teoría de los valores no pueden fundar una legitimidad; sólo pueden valorar".

101. Son reveladoras al respecto las siguientes palabras de H. Heller: "El modo de pensar trascendente, que liga el surgir y la marcha del mundo a la existencia de una causa divina, es sustituido por el modo de pensar inmanente, que disuelve la fe en la conexión entre vida humana y plan salvífico divino y declara al hombre como dueño de su mundo. Mientras que al modo de pensar trascendente le corresponde como filosofía política el derecho natural clásico, que comprende las formaciones políticas de las comunidades humanas a partir de su origen divino, al modo de pensar inmanente corresponde el derecho natural de la razón que intenta deducir el Estado de un contrato concertado en libre decisión por individuos autónomos dotados de derechos naturales". Cit. en F. INCIARTE, "Cristianismo y democracia: Teología política y soberanía popular", p. 761.

102. C. SCHMITT, *Ex Captivitate Salus*, p. 80: "Yo soy el último representante consciente del *Jus publicum Europaeum*, su último teórico e investigador en un sentido existencial, y experimento su fin como Benito Cereno experimentó el periplo del buque pirata. Es el tiempo y el lugar del silencio. No necesitamos asustarnos de ello. Mientras callamos, reflexionamos sobre nosotros mismos y sobre nuestro origen divino".

103. También aparece una referencia a la misma idea en, *Der Nomos der Erde*, p. 212.

2. *Determinación del concepto de soberanía*

La relación entre teología y política se plantea inicialmente a propósito del tema de la soberanía[104].

Para definir la soberanía se hace necesario recurrir metodológicamente a la teología. Schmitt no se considera teólogo ni pretende hacer teología o entrar en una disputa teológica –éste es uno de los puntos en que se distancia de Donoso Cortés[105]–. Sus palabras son las de un jurista de la época moderna, heredero de Bodino y de Hobbes y que, por tanto, ya había soltado amarras de la teología[106]. Sin embargo, desde su propia postura de jurista necesita metodológicamente recurrir a la teología para explicar ciertos fenómenos jurídicos y políticos[107].

La teología política no es una ciencia postulada, sino el reconocimiento de una relación entre dos esferas de conocimiento y, en último término, entre dos realidades, que es de gran ayuda en la investigación jurídica y política.

Ahora bien, ¿cómo se hace posible ese salto a la teología política desde el concepto de soberanía? O, como se pregunta A. Schindler, "¿por qué llama Schmitt teología política a los cuatro capítulos sobre la teoría de la soberanía?"[108] Conocida es su definición de soberano:

> "Es soberano quien decide el caso de excepción"[109].

104. Schmitt mismo expresa a pie de página en *Politische Theologie II*, p. 28, la relación temporal, temática y sistemática que *Teología Política* (1922) tiene con *Politische Romantik* (1919), *Die Diktatur von den Anfängen des modernen Souveranitätsbegriffes bis zum proletarischen Klassenkampf* (1921) y los dos últimos capítulos del escrito *Über die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus* (1923). Todos estos escritos están en estrecha relación con el concepto de soberanía. Ver también al respecto, d' Ors, A., "Teología Política: una revisión del problema".

105. C. SCHMITT, *Glossarium*, p. 80: "Me guardaré de hablar a los teólogos, pues conozco la suerte deplorable del pobre y grande Donoso Cortés. Se trata de una total presencia oculta por los velos de la historia".

106. *Ibidem*, p. 71: "¿Puedo yo hablar sobre cuestiones católicas como laico, como no teólogo? ¿Para ser instruido, como Donoso Cortés? 'Ubi nihil vales, ibi nihil velis'. ¿Yo, como jurista, es decir, científico desteologizado de primer grado? Pobre Donoso".

107. C. SCHMITT, *Politische Theologie II*, p. 101.

108. A. SCHINDLER, "Die Theologie Carl Schmitts", p. 162.

109. C. SCHMITT, *Politische Theologie*, p. 11. *Teología Política*, p. 23.

Tiene poder quien puede decidir sobre el caso de excepción. Existe una relación directa entre la soberanía y la decisión y, por tanto, entre la teología política y la decisión. La pregunta por la relación antes mencionada es, pues, convertible con esta otra: ¿Qué relación existe entre teología política y decisión? En último término, la pregunta decisiva es *quién juzga*?[110] tanto para el establecimiento de una ley concreta como para la determinación de una situación política, como para decidir qué es el bien y el mal o qué es terreno y qué espiritual.

Una definición del concepto de soberanía ha de plantearse esa pregónta de modo radical. Es decir, ha de cuestionarse qué significa el poder decidir absolutamente. La decisión absoluta lleva a preguntarse por el poder absoluto.

El soberano está investido de poder, puede decidir absolutamente sobre cuándo se halla presente la excepción, sólo porque *el poder existe en absoluto*[111]. Dios se presenta, así, a los ojos de la teología política, ante todo, como poder[112]. Como poder absoluto de decisión y, por tanto, como el soberano por antonomasia.

Quien cree en un Dios todopoderoso y bondadoso no puede afirmar que el poder sea malo o neutral, dirá Schmitt, y en este punto cita a Gregorio Magno[113]. De hecho, las afirmaciones "Dios ha muerto" y "el poder es en sí malo", proceden de la misma época y de la misma situación, a

110. C. SCHMITT, "Die vollendete Reformation. Bemerkungen und Hinweise zu neuen Leviathan Interpretationen", pp. 64-65.

111. C. SCHMITT, "Discurso sobre el poder y el acceso al poderoso", p. 7: "El poder es una magnitud propia y autónoma, incluso frente al consenso que él mismo ha creado, y ahora quisiera mostrarle que lo es también frente al propio poderoso. El poder es una magnitud objetiva, con leyes propias, frente al individuo humano que, en un momento preciso, puede tener en su mano el poder".

112. Lo mismo dice él de Hobbes en *El Leviathan en la teoría del Estado de Tomas Hobbes*, p. 50: "Para Hobbes, Dios es ante todo poder ('potestas')". Se trata siempre en Schmitt de una reflexión jurídico-teológica acerca de Dios, de ningún modo religiosa. G. L. Ulmen reconoce también esta distinción en "Politische Theorie und politische Ökonomie. Über Carl Schmitt und Max Weber", p 362: "Die fundamentale Verschiedenheit der soziologischen und juristischen Religionsauslegung (...)".

113. C. SCHMITT, "Diálogo sobre el poder y el acceso al poderoso", p. 14: "Dios es el más alto poder y el más alto ser. Todo poder es de Él y es y permanece en su esencia divino y bueno. Si el diablo tuviese poder, ese poder, en tanto que tal sería divino y bueno. Sólo la voluntad del diablo es mala. Pero incluso a pesar de esa voluntad siempre mala, demoníaca, el poder permanece en sí divino y bueno".

saber, aquella que queda marcada por la afirmación: el hombre es un hombre para el hombre, es decir, la época de la humanización total[114].

La teología política schmittiana parte de la convicción de que, aunque lo único que se pueda afirmar en realidad es que el hombre es un hombre para el hombre –y de ningún modo que el hombre, en virtud de su poder, sea un dios para otros hombres–, existe una conexión entre el poder humano y el divino. Por eso puede decir Schmitt que

> "allí donde se introduce la religión, se muestra su eficacia absorbente y absolutizadora, y cuando lo religioso es lo privado se produce la consecuencia de que lo privado se santifica en religioso"[115].

Existe esa conexión y, sin embargo, sólo se puede afirmar que "el hombre es un hombre para el hombre": no es un Dios para el hombre. Existen, en cualquier caso, hombres poderosos. En toda sociedad existe el poder político ejercido de modo directo. La Iglesia, a pesar de representar una instancia absoluta, no se realiza nunca como una *potestas* política, y ni siquiera debería hacerlo de forma indirecta, en opinión de Schmitt[116]. Si así fuera, precisamente por ser una instancia absoluta, controlaría el poder del soberano, de modo que éste dejaría de ser la instancia decisiva en política, le privaría del carácter que fundamenta su eficacia, es decir, de la exclusividad de su mediación[117].

La conexión teología-política de la que estamos tratando, no es de instancias, sino de realidades.

114. *Ibidem*, p. 16.

115. C. SCHMITT, *Catolicismo romano y forma política*, p. 35.

116. C. SCHMITT, "Die vollendete Reformation", pp. 56 y 68; *Der Begriff des Politischen*, p. 122; *El Leviathan en la Teoría del Estado de Tomás Hobbes*, pp. 116-117. Aunque en el "Diálogo sobre el poder y el acceso al poderoso", reconoce que es imposible para quien tiene poder librarse totalmente de los poderes indirectos. Así afirma en la p. 9 de ese escrito: "Se ve sobre todo la dialéctica interna del poder humano. Quien consigue hablar ante el que tiene poder, ya participa del poder. (...) Así, todo poder directo está inmediatamente subordinado a influjos indirectos".

Cuando habla del modo señalado contra el poder indirecto de la Iglesia, está atacando al clericalismo, es decir, a un poder indirecto que pretende hacerse efectivo inmediatamente, como si fuera directo sin participar de la responsabilidad que esto supone.

117. M. NICOLETTI, *Trascendenza e potere. La Teologia politica di Carl Schmitt*, p. 55.

3. *Influencia hobbesiana*

Se puede decir que Hobbes, junto con Bodino, es el mayor inspirador de Schmitt en este aspecto[118]. Schmitt dedica todo un escrito al análisis de sus tesis[119]. Hasta tal punto le parece relevante en Hobbes este tema, que define la teoría del Estado del autor del *Leviathan* como una teología política[120].

El gran monstruo marítimo, dirá Schmitt, es una imagen tanto de la teología política como de la política teológica[121]. El símbolo no era para Hobbes simplemente una metáfora. Como buen nominalista, creía que era una realidad creada por la palabra[122].

El juego entre teología y política aparece en la teoría de Hobbes, según el análisis de Schmitt, de distintos modos, que resumimos a continuación.

En primer lugar, el sentido y el fin de su pensamiento político es desarrollar una idea de paz que termine con las guerras civiles confesionales. Su teoría política está dirigida a la paz terrena, precisamente de la comunidad cristiana[123]. Pero, en segundo lugar, pese al intento de neutralización religiosa, su teoría del Estado deja una puerta abierta a la trascendencia, pues coloca la verdad en lo más alto del edificio de la teoría del Estado: Jesús es el Cristo, proclamará. Parece que existe una verdad en absoluto.

118. C. SCHMITT, *Ex Captivitate Salus*, pp. 68-69: "Estos dos nombres de la época de las guerras civiles confesionales (Bodino y Hobbes) han llegado a ser para mí nombres de personas vivas y presentes, nombres de hermanos, con los cuales he emparentado por encima de los siglos. La mano invisible que nos guía hacia los libros me ha llevado desde hace treinta años, una y otra vez, a sus libros, y una y otra vez, me los ha hecho abrir en el lugar significativo, cuando todavía no me había sido sustraída mi biblioteca. En este momento no tengo más que mi memoria. Pero los pensamientos y las formulaciones de ambos me son tan familiares como el modo de pensar y de hablar de un hermano. Han impulsado y mantenido despierto mi pensamiento cuando el positivismo de mi generación me oprimió y un ansia ciega de seguridad quiso paralizarme".

Ver al respecto, H. RUMPF, *Carl Schmitt und Thomas Hobbes. Ideelle Beziehungen und aktuelle Bedeutung mit einer Abhandlung über die Frühschriften Carl Schmitts*.

119. C. SCHMITT, "Die vollendete Reformation-Bemerkungen und Hinweise zu neuen Leviathan Interpretationen".

120. *Ibidem*, p. 51.

121. *Ibidem*, p. 53: "Der Leviathan ist doch seit Jahrtausenden eines der stärksten Bilder der politischen Theologie und der theologischen Politik".

122. *Ibidem*, p. 53.

123. *Ibidem*, p. 52. También en J. TAUBES, "Zum Begriff der Politischen Theologie. Statt einer Einleitung: Leviathan als sterblicher Gott. Zur Aktualität von Thomas Hobbes", pp. 10-12.

Sin embargo, ahí está el nudo de la cuestión. El problema que se plantea en una filosofía práctica, dirá[124], es: "¿quién interpreta?", ¿quién juzga?, ¿quién puede acuñar la verdad con validez? A esta pregunta responde Hobbes con la famosa afirmación "*Auctoritas non veritas facit legem*". La verdadera neutralización a la que el sistema hobbesiano abre paso es la intercambiabilidad de la tesis más alta de su sistema: "Jesús es el Cristo". El sistema permanecería intacto si en lugar de esa afirmación apareciera otra que rezase: "Alá es grande"[125]. La clave está en que la verdad no se hace efectiva por sí misma. Hay que ponerla por obra. Necesita de una decisión. O, como dice Schmitt, se precisa de la existencia de una *auctoritas interpositio*[126]. Quien decide es el soberano.

En tercer lugar, se puede decir que la teología vuelve a aparecer por otro lado en su sistema, a saber, como fundamento de la obediencia. Al decidir, el soberano determina el modo de la relación entre protección y obediencia. En efecto, el soberano decide para proteger al súbdito, pero es menester notar que nadie manda si no es obedecido. Lo interesante para la teología política en este punto está en que el verdadero fundamento de la soberanía, de la relación de protección-obediencia, está para Hobbes en los mandamientos naturales, que no son simples dictados de la razón, sino mandatos de Dios o palabras de la Sagrada Escritura. Así, el fundamento de la obediencia no está en la esfera propiamente humana, sino en la existencia de un poder absoluto que es el de Dios.

Un último rasgo que Schmitt advierte en la obra de Hobbes con relación a la teología política, y por el cual le atribuye un gran mérito, es que se dio cuenta de que cualquier lucha entre la esfera espiritual-eclesial y la terrenal-política, es una lucha política, cuya solución no puede ser dada materialmente separando ambos terrenos o diluyéndolos en un reino intermedio, sino sólo formalmente, con una respuesta a la pregunta: *Quis iudicabit*? [127]. Schmitt concluye:

124. C. SCHMITT, "Die vollendete Reformation. Bemerkungen und Hinweise zu neuen Leviathan Interpretationen", p. 64. También, *Ibidem*, p. 56.

125. C. SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, pp. 122-123. Aparece esta formulación también en C. SCHMITT, "Die vollendete Reformation. Bemerkungen und Hinweise zu neuen Leviathan Interpretationen", p. 63.

126. C. SCHMITT, *Politische Theologie*, p. 11.

127. *Ibidem*, p. 64.

> "Mi exposición sobre Tomás Hobbes concluye con las palabras de que su Leviatán, en cuanto producto de una época, fue 'el fruto de una era de carácter teológico-político específico'"[128].

Y es, paradójicamente, en una época especialmente teológico-política en la que se da el viraje definitivo hacia la secularización[129]. En la teología política del momento se da un *Entweder-Oder* que se resuelve en favor del más acá[130].

4. *Influencia de los filósofos contrarrevolucionarios*

De entre los filósofos contrarrevolucionarios, Schmitt se detiene en la consideración de tres figuras: de Bonald, de Maistre y Donoso Cortés. También ellos fueron inspiradores de la teología política schmittiana.

Al igual que Hobbes[131], se dieron cuenta de que "su época exigía una decisión"[132]. Se impone una alternativa que no admite compromisos. Por

128. C. SCHMITT, *Politische Theologie II*, pp. 121-122. *Teología Política II*, p. 458.

129. Es la misma tesis que W. Schulz mantiene dentro del marco de la metafísica. Ver W. SCHULZ, *El Dios de la metafísica moderna*.

130. C. SCHMITT, "Die vollendete Reformation. Bemerkungen und Hinweise zu neuen Leviathan Interpretationen", p. 64: "El ha reconocido que toda lucha entre lo espiritual-eclesial y lo terrenal-político en un momento se convierte en una lucha política (...)". En este punto hay que tener en cuenta la interpretación que Schmitt hace de Hobbes. Está claro que Hobbes da un paso decisivo en la secularización. Lleva a cabo (*vollendet*) la reforma. Ahora bien, su intención no era secularizar sino establecer de nuevo el orden. Era un paso necesario en la secularización. La realidad "pedía" secularización si quería volver a la paz. Este juicio que hace Schmitt sobre Hobbes en este punto es el mismo que se hace en este trabajo sobre Schmitt a la hora de responder a la cuestión sobre si la teoría de Schmitt supone un nuevo paso en la secularización. Cfr. al respecto G. L. ULMEN, en *Politischer Mehrwert*, p. 157.

Así puede decir Schmitt en "Die vollendete Reformation. Bemerkungen und Hinweise zu neuen Leviathan Interpretationen", p. 64: "(...) una lucha política permanece formal hasta que no se eleva en la cuestión de la autoafirmación política de manera que no se haya decidido en distinciones agudas entre lo espiritual, lo terrenal y la mezcla ('res mixtae'), es decir, a través de la respuesta a la pregunta formal: '¿Quién juzga?'".

131. *Ibidem*, p. 61: "El significado epocal de Thomas Hobbes consiste en que supo reconocer conceptualmente el significado puramente político de la pretensión de decisión espiritual".

132. C. SCHMITT, *Interpretación Europea de Donoso Cortés*, pp. 73-74: "Porque lo que caracterizaba su filosofía política contrarrevolucionaria es la conciencia de que la época exigía una decisión (...) la idea de que se impone una alternativa que ya no admite compromisos. 'No medium,

eso, dilucidar la última alternativa, que lleva consigo la decisión política inapelable, no le corresponde al Estado, sino a la Iglesia. El valor del Estado –dirá de Maistre– radica en que plantea una decisión; el valor de la Iglesia, en que ella misma representa una última e inapelable decisión[133].

La conciencia de su necesidad es el arma empleada por Donoso contra la burguesía, a la que tacha de clase discutidora. Los presupuestos teóricos que maneja la burguesía y su superficialidad abocan a una auténtica disolución de la verdad en la discusión. Con la desaparición de la verdad se imposibilita la comprensión de lo teológico y con ello de lo moral y lo político[134].

En los autores contrarrevolucionarios se hace patente una relación entre teología y decisión que prepara el terreno para el desarrollo de la teología política[135]. Lo que es común a todos ellos, y lo que los diferencia de los románticos alemanes, es la convicción de que la época en que vivían exigía una decisión[136]. Se encontraban ante una alternativa absoluta, un "o...o", cuya respuesta no permitía una gradación. Esa decisión última sólo puede enfrentarse a tipos de alternativa últimos: bueno-malo; Dios-demonio; vida-muerte; entre los cuales no es posible ni la síntesis ni la superación en un tercero.

La analogía teológico-política se expresa en cada uno de esos autores de forma diferente. Dedica Schmitt especial interés a la analogía tal como la establece Donoso Cortés. En él es fruto de la convicción de la constitución de la realidad como imagen de Dios. De ese modo puede decir que

–dice Newman– between catholicity and atheism'. Y todos formulan una gran disyuntiva, cuyo rigor suena más bien a dictadura que a eterno coloquio".

Ibidem, pp. 75-76: "Son los extremos opuestos del bien y el mal, de Dios y del diablo, entre los que existe una alternativa de vida o muerte que no conoce ninguna síntesis ni ninguna 'tercera solución superior'".

Ibidem, p. 77: "(...) en los asuntos más graves importa más el que se tome una decisión que el sentido que ésta adopte".

133. *Ibidem*, p. 76.

134. *Ibidem*, p. 90: "(Donoso) advierte que, con lo teológico desaparece lo moral, y con lo moral, la idea política, y que toda decisión moral y política se paralizan en una paradisíaca terrenalidad de vida directa, natural y de aproblemática sensualidad y corporalidad".

135. En opinión de P. Tommissen Schmitt toma directamente algunas formulaciones de J. Donoso Cortés. Cit. en "Carl Schmitt, metajuristisch betrachtet", p. 181.

136. C. SCHMITT, *Politische Theologie*, p. 71. También, *Interpretación Europea de Donoso Cortés*, p. 74.

"la teología es la luz de la historia"[137]. Por otra parte, Donoso utiliza la teología política para legitimar el concepto de dictadura frente al liberalismo. Que la dictadura es legítima se deduce del dogma del pecado original. A causa del pecado, el hombre es algo parecido a una bestia. Es conocida al respecto su afirmación:

> "Si Dios no se hubiera hecho hombre, el reptil que piso con mis pies, sería a mis ojos menos despreciable que el hombre"[138].

Sólo gracias a una decisión política de aquel que busca la verdad y el bien, puede restituirse el orden. Ahora bien, en último término, aquel que busca la verdad y el bien es el que se deja guiar por los mandatos de Dios.

La teoría donosiana de la dictadura implica una metafísica teísta, del mismo modo que la teoría anarquista, como el mismo Donoso apunta, encierra una metafísica atea, y el liberalismo supone el deísmo.

Se puede hallar en el pensamiento de Donoso también una caracterización de la teología política de la burguesía: tiene el discurso y la libertad de prensa como religión[139].

III. Teología política I

1. *La teología política como ciencia*

La teología política es un ámbito de conocimiento de la realidad política que tiene sentido en un intervalo de tiempo histórico, el comprendido entre la venida de Cristo a la tierra –con la que comienza la historia– y el fin del mundo, la venida del Anticristo y la segunda venida de Cristo. Corresponde a un "estado intermedio" de la vida de la humanidad que no es

137. J. DONOSO CORTÉS, "Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo", p. 504.

138. Cit. en C. SCHMITT, *Politische Theologie*, p. 74.

139. *Ibidem*, p. 79.

ni absolutamente material ni absolutamente espiritual, sino que está entre ambos[140].

La teología política es una esfera del conocimiento extremadamente polimorfa. Sin embargo, se pueden distinguir en ella dos partes diferenciadas, una teológica y otra política, que se orientan respectivamente a sus conceptos específicos. En principio, desde la teología no se hace política y la política no trabaja con conceptos teológicos[141]. Es decir, el objeto de la teología nunca deja de ser Dios y la Revelación para ser la política. Por ello, precisa Schmitt, para poder mantener cualquier discusión es preciso delimitar y precisar bien cada afirmación, cada pregunta y cada respuesta dentro de este marco[142].

La teología política no pretende más que la investigación de una hipótesis: el reconocimiento de la afinidad de la estructura sistemática de los conceptos teológicos y jurídicos, con las consecuencias políticas que esta semejanza o analogía lleva consigo[143]. No se trata de postular la existencia de una ciencia que tiene efectos prácticos inmediatos, sino del reconocimiento de una relación entre dos regiones de la vida del hombre en sociedad.

La proposición fundamental que supone la hipótesis mencionada es la siguiente: todos los conceptos significativos de la teoría moderna del Estado son conceptos teológicos secularizados[144]. Se podrían considerar mu-

140. En este sentido afirma SCHMITT en "Die Sichtberkeit der Kirche", p. 448: "Lo que por la razón puede ser designado y percibido como 'personalidad humana' existe sólo en el ámbito de la mediación entre Dios y el mundo terreno. El hombre completamente absorbido en Dios es una persona individual tan poco como lo es el hombre completamente inmerso en la vida terrena. La singularidad del hombre se funda, por tanto, sobre el hecho de que Dios lo mantiene en el mundo; es un individuo en el mundo y, por eso, en la comunidad".

141. C. SCHMITT, *Politische Theologie II*, p. 101.

142. Cfr. *Ibidem*, p. 51.

143. *Ibidem*, p. 101. Ésta es la opinión reconocida por muchos comentaristas de la obra de Schmitt. Así, por ejemplo: H. MAIER, "Politische Theologie? Einwände eines Laien", p. 74. También H. BALL, en "Carl Schmitts Politische Theologie", p. 282, dirá que en último término teología política quiere decir que la cuestión sobre los hechos y la estructura de un sistema es en último término siempre una cuestión consciente o inconscientemente teológica.

144. C. SCHMITT, *Politische Theologie*, p. 49. En este punto hay comentaristas que tachan a Schmitt de dogmático, en el sentido de que hace una afirmación que, al igual que la referente al paralelismo estructural, no es ni necesaria ni verificable. Así por ejemplo, J. M. BENEYTO, *Politische Theologie als Politische Theorie.-Eine Untersuchung zur Rechts- und Staatstheorie Carl Schmitts und ihrer Wirkungsgeschichte in Spanien*, p. 76. Otros, por el contrario, califican esta afirmación de incontrastable o absolutamente cierta. Así H. BARION, "Weltgeschichtliche Machtform? Eine Studie zur Politische Theologie des II Vatikanischen Konzils", p. 17. También M. KAUFMANN, *Recht ohne Regel? Die philosophische Prinzipien in Carl Schmitts Staats- und Rechtslehre*, p. 28.

chos ejemplos de esta relación. Sin embargo, pone Schmitt uno paradigmático: el estado de excepción tiene para la jurisprudencia el mismo significado que el milagro para la teología[145]. En esta observación se encuentra la clave para la comprensión del desarrollo de las ideas filosóficas sobre el Estado en los últimos siglos[146]. La teoría del Estado Moderno implica una teología deísta, la cual rechaza la posibilidad del milagro y con ello toda intervención que suponga un quebrantamiento de las leyes naturales. Como consecuencia, la teoría política excluye la posibilidad de que el soberano realice cualquier acción que suponga una intervención Excelcional en el orden del derecho.

Schmitt se ocupa, además, a lo largo de sus obras de ir explicitando esas semejanzas estructurales entre los conceptos teológicos y jurídicos[147], de encontrar la tradición de esa relación y, por último, de dar razón de ella.

Ejemplo del primer punto, –explicitar la verificación de la analogía– es su libro *Romanticismo Político,* en el que se esfuerza por mostrar la conexión que existe entre la metafísica ocasionalista y su idea de Dios y la teoría y práctica política de los románticos, caracterizada en último término por su incapacidad de decisión.

Otro ejemplo lo encontramos en su libro *La dictadura*, en el que muestra cómo el concepto de "excepción" es una constante histórico-política, al modo como lo es el concepto de milagro para la teología. Analiza los diferentes modos de presentarse la excepción a lo largo de la historia y la conceptualización política que se le ha dado en cada uno de los momentos históricos.

Ejemplo del segundo punto –estudiar la tradición en que su hipótesis está inscrita– es la búsqueda de la teología política en teorías del Estado distintas de la propia[148]. Así, la reconoce en primer lugar en Leibniz, Menzel, Hänel, Preuß, Laband, Jellinek, Stobbes, Mill, Kelsen; pero, sobre todo, donde de forma acabada la encuentra, como acabamos de ver, es en

Ver también al respecto, E.-W. BÖCKENFÖRDE, "Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation", pp. 74-94.

145. C. SCHMITT, *Politische Theologie,* p. 49.

146. *Ibidem,* p. 49.

147. Especialmente en *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen* (1914), *Politische Romantik* (1919), *Die Diktatur* (1921). Cit. en *Politische Theologie*, pp. 49-50.

148. C. SCHMITT, *Politische Theologie*, pp. 50-55.

los filósofos de la contrarrevolución: de Bonald, de Maistre y Donoso Cortés[149].

Pero, como ya hemos dicho, Schmitt no se limita tampoco a investigar acerca de la tradición de la teología política, sino que intenta dar razón de ella. En este sentido enuncia dos razones explicativas de la relación estructural entre los conceptos e ideas teológicas y las políticas o de teoría del Estado[150]:

1. El desarrollo histórico, durante el cual los conceptos de la teología han sido traducidos a los de la teoría del Estado. Por ejemplo: el Dios todopoderoso de la teología se convierte en el legislador omnipotente del Estado. Este proceso queda conceptualizado por Schmitt con el término *secularización*.

2. La *analogía de estructura sistemática* que existe entre la teología y la teoría del Estado.

A continuación veremos de qué modo concibe Schmitt ambas razones.

2. *El proceso de secularización*

La posibilidad de la analogía conceptual tal como se ha llevado a cabo queda encarnada en una realidad histórica: el proceso de secularización[151].

149. *Ibidem*, pp. 50, 67 y sig. Ver también *Interpretación Europea de Donoso Cortés*.

150. *Ibidem*, p. 49.

151. El concepto de secularización aparece en Schmitt desde sus primeras obras. Según la investigación realizada por M. NICOLETTI, "Die Ursprünge von Carl Schmitt 'Politische Theologie'" y "Alle radici della 'teologia politica' di Carl Schmitt. Gli scritti jovenili (1910-1917)", ese concepto experimenta un cambio fundamental desde sus primeras obras hasta las últimas, en las que adquiere el sentido que será definitivo. Con este último se trabajará en este estudio. La primera vez que aparece el concepto de secularización es en *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*, p. 81. La segunda vez es en *Theodor Däublers: 'Nordlicht'*, donde, en opinión de M. Nicoletti, adquiere el significado de : "(...) una polaridad, un paralelo entre las dimensiones históricas y ontológicas". "Die Ursprünge von Carl Schmitt 'Politische Theologie", p. 120. El concepto aparece abiertamente perfilado en "Die Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen", conferencia que fue publicada por primera vez en *Europäische Revue*, Dez. 1929 y después se incluyó en *Der Begriff des Politischen* (pp. 79-95). Se trata de una realidad histórico-objetiva y no subjetiva como describe M. NICOLETTI en "Die Ursprünge von Carl Schmitt 'Politischer Theologie'", p. 12.

El *proceso de secularización* no tiene, para Schmitt, el mismo sentido que para Vico o Comte: ser una teoría histórica o cultural, una ley histórica o una construcción racional similar; tampoco el de establecer el sentido de un progreso o un regreso. De otro lado, no quiere significar que en cada momento histórico de ese proceso el modo de pensar dominante –en la línea de la secularización– se convierta en el modo de pensar exclusivo. La función propia de este concepto es la de encontrar una explicación específica de la procedencia de los conceptos vigentes en la teoría del Estado.

Schmitt tiene la convicción de que se pueden discernir en el desarrollo del espíritu europeo distintos momentos, según el diferente modo de concebir la existencia humana que se da en cada uno de ellos. Estudia este proceso desde los conceptos propios de cada época. El concepto es el modo que el hombre tiene de aprehender intelectualmente la realidad. Existe una correspondencia de ellos con la realidad social y política de cada momento histórico. Así los conceptos adquieren en cada sociedad un poder mágico. Se puede decir incluso que recrean la realidad[152]. Por eso le parecen terreno adecuado para la investigación que se propone.

El cambio de las ideas dominantes en cada época es gradual. A este cambio lo denomina: "Secuencia de los desplazamientos del centro de gravedad"[153]. El desplazamiento tiene una dirección y un sentido que Schmitt califica como *secularización*.

El proceso se realiza en cuatro pasos que se corresponden con cuatro siglos y avanzan desde la teología hacia la moral humanitaria, pasando por la metafísica, hasta desembocar en la economía y la técnica[154].

No quiere decir esto que en cada siglo sólo haya habido un tipo de pensamiento o se haya desarrollado un tipo de ciencia, sino que, en cada siglo, todas las ideas y todas las ciencias se "tiñen" de un matiz específico que lo colorea todo y que permite aplicarle en general un calificativo de teológico, metafísico, etc.

Pone Schmitt en este punto el ejemplo de la transformación gradual del concepto de progreso[155], el cual según las épocas se va impregnando

152. Así lo señala H. QUARITSCH en "Carl Schmitt.-Una introduzione", p. 28: "(...) en la lucha espiritual la posesión de un concepto es tan importante como en la guerra la conquista de una fortaleza".

153. C. SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, p. 80.

154. La descripción del proceso aparece en *Der Begriff des Politischen*, pp. 82-84.

155. *Ibidem*, p. 85.

con matices diferentes. Por ejemplo, una mejora en el siglo XVIII era relativa a la formación, autonomía y educación, es decir, a la perfección moral; en el siglo XIX, sin embargo, se consideraba progreso a un avance en el terreno económico o técnico, al cual la mejora moral aparecía subordinada.

En cuanto una esfera se hace dominante, los problemas principales son los que se plantean dentro de ella; los demás son secundarios y siempre se resuelven desde la esfera que es dominante[156]. Por ejemplo, en el siglo XVI en el que la teología era dominante, cuando las cuestiones teológicas estaban claras, todo lo demás se daba por añadidura.

A continuación nos detendremos en la descripción que hace Schmitt, a grandes rasgos, del paso de un estadio a otro[157].

En primer término tiene lugar el paso del pensamiento teológico del s. XVI al pensar metafísico del XVII. Éste último se caracteriza por la construcción intelectual de grandes sistemas: Suárez, Bacon, Galileo, Kepler, Descartes, Grocio, Hobbes, Spinoza, Pascal, Leibniz y Newton. Todos los grandes pensadores de esta época eran metafísicos y sus obras están caracterizadas por un pensar metafísico-natural. Incluso el pensar supersticioso de la época era cósmico-racionalista.

El siglo XVIII trae consigo el desplazamiento de la metafísica racionalista hacia la filosofía deísta. Se trata de un proceso de vulgarización, ilustración, humanización y "racionalización". El *pathos* específico del siglo XVIII es el *deber*. Una expresión característica es la idea de Dios kantiana, un Dios como "parásito de la ética". Cada palabra del título de su famosa obra, *Crítica de la Razón Pura*, –crítica–razón-pura–, se orienta polémicamente contra la serie: dogma-ontología-metafísica.

El siglo XIX es un híbrido construido a partir de los pares estético-romántico y económico-técnico. Se da primero un estadio estético que realiza el paso del moralismo del XVIII al economicismo. El camino lo abrió el romanticismo, mediante el despliegue del goce y consumo estéticos[158].

El fin del s. XIX ya se puede caracterizar por el industrialismo, una unión entre lo técnico y lo económico. La típica construcción intelectual de este momento es el marxismo, el cual determina todo fenómeno inte-

156. *Ibidem,* pp. 85-86.
157. *Ibidem,* pp. 82-84.
158. C. SCHMITT, *Romanticismo Politico,* p. 24.

lectual y espiritual por medio de la infraestructura económica. En este momento el progreso técnico cambia tan rápidamente que afecta a todas las demás esferas, de manera que es el factor dominante del desarrollo de todo lo social. Nace una religión del progreso técnico, según la cual, cualquier problema que aparezca en sociedad podrá ser resuelto automáticamente por la misma ley del progreso técnico.

Finalmente, y como consecuencia de lo anterior, aparece el siglo XX como la era de la creencia religiosa en la técnica[159].

Todos estos cambios no ocurren por arte de magia, sino que son consecuencia de hechos históricos concretos. Las élites[160] dominantes cambian, la evidencia de sus convicciones y argumentaciones va transformándose continuamente, de igual modo que el contenido de sus intereses intelectuales, los principios morales de sus acciones, el secreto de su éxito político, etc. En cualquier caso, el paso de un estadio a otro no es fantasmagórico, sino que está realmente producido por un hecho social concreto, caracterizado, en último término, por el poder de aquellos que tienen la fuerza de determinar libremente una situación concreta en el tiempo.

Precisamente, porque la historia es abierta, el hombre es libre y las verdades o las convicciones sobre la existencia y el mundo no se imponen, sino que han de ser en cada momento histórico realizados materialmente, Schmitt puede afirmar:

> "Todos los conceptos de la esfera del espíritu, incluido el concepto mismo de espíritu son en sí mismos pluralistas, y se entienden únicamente a partir de la existencia política concreta"[161].

Y estos conceptos son los de Dios, libertad, progreso, representaciones antropológicas de la naturaleza de las personas, lo público, lo racional, la cultura y similares[162]. Todas las representaciones espirituales que la persona se hace de su vida y del mundo pertenecen al ámbito de lo existencial, no de lo normativo. De tal modo que, en la medida en que la existen-

159. Para el sentido de lo que supone la creencia en la técnica, ver *Politische Theologie II*, pp. 124-126.

160. C. SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, p. 82.

161. *Ibidem*, p. 84. *El concepto de lo político*, p. 112.

162. *Ibidem*, p. 86.

cia de los hombres varía, se transforman también sus representaciones intelectuales y espirituales y su vocabulario[163].

En este cambio hay un peligro; el mayor error posible es consecuencia, no de la evolución de un concepto o de una visión del mundo sino de la confusión de los planos o de las esferas de la vida, es decir, de que un concepto que pertenece a un ámbito pase a pertenecer a otro que no le es propio[164]. Es así como muchos conceptos de la teología pasaron a formar parte de la teoría del Estado.

Lo político representa un papel muy importante en la explicación del proceso, da razón de su movimiento y orientación. Como ya hemos explicado en el capítulo anterior, no puede haber un estadio político en sí, puesto que la política no es una esfera de la vida de los hombres autónoma, separada materialmente de las demás. No se puede hablar históricamente de un siglo específicamente político. Más bien todos los siglos han sido políticos en tanto que siempre en alguno de los ámbitos de la actividad humana ha aparecido el conflicto amigo-enemigo. Lo que sí es cierto es que el conflicto aparece con más fuerza en aquellas cuestiones que son más centrales para la vida de la sociedad en cada momento histórico y, por ello, es lógico que el "centro de atracción espiritual de una época" se convierta al tiempo en escenario político.

Así, por ejemplo, mientras la teología formaba el núcleo de los intereses, la afirmación "*cuius regio, eius religio*", tenía un sentido político. Cuando el centro de atención pasó a la economía, esa afirmación dejó de tener sentido político, perdió vida y adquirió, sin embargo, sentido político la afirmación "*cuius regio, eius economia*"[165]. Este cambio no es arbitrario, sino que se pone en marcha con un fin: la neutralización de los conflictos, o sea, la despolitización o despolemización.

La humanidad huye siempre del terreno controvertido para situarse en uno de paz. No pudiendo dar solución concreta a un problema dentro de la esfera en que se plantea, huye a otra en la que ese problema carece de

163. E. D'ORS lanza en el *Nuevo Glosario II*, p. 56, la misma idea: "Cuando en el ambiente espiritual de una época, se produce el hecho de una influencia así, ello se conoce, sobre todo, en las transformaciones del vocabulario. Desde Sorel, para nuestra Europa pensante, en especial para la Europa moza, ya los términos 'democracia', 'mito', 'huelga', 'autoridad', 'orden', 'violencia', 'civilización', 'guerra', 'obrero', burgués', 'eficacia', 'virtud', no pueden significar lo mismo que antes".

164. C. SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, pp. 84-85.

165. *Ibidem*, p. 87.

sentido y, por ello, queda resuelto. Esta paz siempre es momentánea, pues, a la larga, también en ese nuevo terreno se encontrarán puntos de disensión que darán lugar a un nuevo conflicto y así sucesivamente[166].

La mudanza de centros de interés es concebida por el pensamiento moderno como un progreso en el que el "hacia dónde" está marcado por el indicador de la neutralización, que por ser ausencia de toda controversia, significa despolitización[167].

La pregunta relevante en este punto es: ¿existe en verdad un terreno absolutamente neutral en el que finalmente la humanidad pueda descansar?, ¿existe un terreno absolutamente secular? La evidencia del progreso parece indicar cual es: la pura técnica. En este punto parecen encontrarse todas las naciones, clases, confesiones, edades y generaciones porque todos se sirven de las ventajas y comodidades del "confort" técnico[168]. Da la impresión de que aquí se ha tocado fondo y de que por fin se ha encontrado ese lugar esperado en que la paz es posible. Como señala Schmitt:

> "El poder irresistible de la técnica aparecía aquí como gobierno de la falta de espíritu sobre el espíritu, como mecánica tal vez ingeniosa pero carente de alma"[169].

La pregunta entonces, si realmente hemos encontrado ese espacio neutral, es: ¿por cuánto tiempo?, ¿cuánto va a durar ese estado de paz? La respuesta de Schmitt es que éste sólo durará un tiempo limitado, es un estadio provisional[170].

La técnica es neutral, pero el hombre no, precisamente porque lo espiritual es plural, y siempre puede existir el conflicto; lo humano no conoce la homogeneidad absoluta ni el automatismo, sino que es vida. Quien espera de la técnica como terreno neutral una paz perpetua y el advenimiento con ella del progreso moral de los hombres, olvida la esencia de lo técnico, a saber, ser instrumento; ser, por tanto, un medio para un fin que ella misma no posee. La técnica existe para ser utilizada. De ella misma no se de-

166. *Ibidem*, p. 89.
167. C. SCHMITT, *Politische Theologie II*, p. 119.
168. C. SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, p. 90.
169. *Ibidem*, p. 92. *El concepto de lo político*, p. 119.
170. *Ibidem*, p. 94.

riva ninguna decisión, ni siquiera una por la neutralidad. La técnica es neutral porque es instrumental, pero, precisamente por ello, no sirve de suyo para *producir la paz*, en último término porque lo único que puede hacer es *potenciar la guerra o la paz*. Está preparada para las dos de igual modo[171].

A este mundo tecnificado nos ha conducido el espíritu mismo de la tecnicidad, el espíritu del antirreligioso activismo del más acá. Este espíritu puede ser calificado de malo o diabólico, pero no de mecánico, porque un espíritu no puede ser mecánico. En la era de la técnica se ha pensado que sería posible prescindir del espíritu, es decir, de la metafísica, de la teología y de cualquier tipo de religión. Sin embargo, mientras la sociedad siga siendo una sociedad de hombres y no de máquinas, cualquier esquema que el hombre se haga de sí y del mundo conserva tanto una forma metafísica como unos principios teológicos que van inscritos en ella.

El hilo conductor interno al proceso de neutralización y que conduce en el plano político a la disolución de la lucha, es la relativización de la verdad. La separación de la teología supone la separación del dogma, de la verdad inmóvil en el plano ontológico y de los principios en el plano práctico. ¿A qué queda reducida la verdad con el abandono de la teología que propugna la técnica? Al valor[172]. El paso definitivo de la secularización no está sólo en la desaparición de la verdad, sino en la desaparición del poder de esa verdad[173].

Con el Dios de Kant como parásito de la ética[174] y el Dios impotente de la metafísica de Max Scheler[175] queda convertida, hasta nuestros días, la verdad efectiva en valor subjetivo y, con ello, el concepto de autoridad se pierde de vista para el pensamiento moderno[176].

171. *Ibidem,* p. 94.

172. C. SCHMITT, *Die Tyrannei der Werte,* p. 31: "El valor y lo valioso es un sustituto positivista de lo metafísico".

173. Desteologización es "*Bewertung*". C. SCHMITT, *Politische Theologie II,* p. 34.

174. C. SCHMITT, *Der Begriff des Politischen,* p. 82.

175. *Ibidem,* p. 92.

176. C. SCHMITT, *Politische Theologie,* p. 64. En este punto se orienta Schmitt, en gran medida, no sólo contra Kant y Max Scheler, sino sobre todo quizás contra Max Weber. Ver al respecto, G. L. ULMEN, *Politischer Mehrwert,* p. 285. Schmitt considera a M. Weber un gran pensador y "leidenschaftlicher Politiker" (político pasional) en "Besprechung der Bücher von Max Weber: 'Gesammelte Politische Schriften'", p. 53 y también lo llama así en "Besprechung des Buches von W. J. Mommsen, 'Max Weber und die deutsche Politik, 1890-1920'", p. 181. Sin embargo, no se considera heredero de su pensamiento.

Schmitt desarrolla una dura crítica a la teoría del valor[177].

> "Hay personas y cosas. Hay fuerza y poder, tronos y gobiernos. Teólogos y moralistas conocen virtudes y cargas, los filósofos cualidades y modos de ser. Pero, ¿qué es un valor?, ¿qué significa filosofía de los valores?"[178].

Es preciso hacer dos distinciones para contextualizar el tema. La que se da entre virtud y valor[179] y la que media entre valor y dignidad[180], entendida esta última en el sentido de la siguiente afirmación: las cosas tienen un valor; las personas, una dignidad. El valor indica un valer; sin embargo, la dignidad y la virtud hacen referencia al ser. El valor no es, sino vale.

Los valores son de orden distinto a la virtud, tienen una lógica interna distinta y propia de su naturaleza, que es la del "poder"; por ello contienen en sí un impulso intrínseco hacia su realización: el valor tiene "sed" de actualización[181]. No es en sí real; sin embargo, es relativo a la realidad, y espera su realización[182].

Esta lógica da lugar, en el terreno práctico, a una ética puntual. Ello se muestra en el lenguaje mediante la utilización de giros tales como *punto de vista*, *centro de interés*, *aspecto*. Los valores no son ideas, ni categorías, ni principios, ni premisas, sino puntos. Son posiciones relativas y por tanto móviles y ambivalentes. El sistema de los valores es un sistema de perspectivas, relativo, relacional y, en último término, en apariencia y a pri-

177. Principalmente expone Schmitt su teoría acerca del valor en su escrito *Die Tyrannei der Werte*, pero son interesantes también al respecto el Corolario 1 de *Der Begriff des Politischen*, pp. 118 y sig. y algunos textos de *Politische Theologie*, pp. 30 y sig. y pp. 41-42. A la hora de abordar la teoría del valor desde Schmitt nos parece poco afortunado el prejuicio con que lo hace G. L. ULMEN en *Politischer Mehrwert*, p. 283.

178. C. SCHMITT, *Die Tyrannei der Werte*, p. 28.

179. *Ibidem*, p. 27.

180. *Ibidem*, p. 29.

181. *Ibidem*, p. 29: "El valer implica, como veremos pronto, un impulso fuerte a la realización. El valor tiene sed de actualización. El no es real, pero si ligado a la realidad y acecha la ejecución y el cumplimiento".

182. *Ibidem*, p. 33: "La virtudes se ejercitan, las normas se aplican, los mandatos se ejecutan, pero los valores se ponen e imponen y se realizan".

mera vista, un sistema ligado a la tolerancia y a la neutralidad. Los valores son convertibles[183].

En la filosofía de los valores se ha sustituido el reino del ser causal por el del valer ideal. Ahora bien, la presunta tolerancia se torna en poder en cuanto nos formulamos la pregunta: ¿quién hace valer ese reino de valores ideal? Para Max Weber es el puro individuo quien con su decisión, absolutamente, pone el valor. Pero esta solución no es suficientemente explicativa. Describe Schmitt la situación del siguiente modo:

> "La pura libertad subjetiva de la posición de los valores conduce a una eterna guerra de valores y de cosmovisiones, una guerra de todos contra todos, un eterno *bellum omnium contra omnes*, en comparación a la cual, el viejo *omnium contra omnes* e incluso el espantoso estado de naturaleza de la teoría del Estado de Thomas Hobbes resultan verdaderamente idílicos"[184].

La realización de los valores no puede ser objetiva. En cualquier valoración está presente una intención. Nadie puede valorar sin devaluar, revalorizar y utilizar. Siempre está implicada una posición subjetiva[185]. Por ser cada valor una posición puntual, no pueden hacerse compatibles dos valores al mismo tiempo y en el mismo sentido, es decir, dos valores no pueden ocupar una misma posición. Así, quien pone un valor está al mismo tiempo mostrando su oposición a una serie de disvalores que en otro caso podrían ocupar la posición de aquel. Y quien cree poseer el más alto valor ha de servirse de todos los medios posibles para que ese valor se haga efectivo, pues, en caso contrario, dejaría inmediatamente de ser un valor[186]. Lo que al comienzo se presenta, pues, como neutralidad y tolerancia se llega a convertir en un campo de enemistades entre valores y desvalores. Como dice Schmitt:

183. C. SCHMITT, *Politische Theologie II*, p. 34.
184. C. SCHMITT, *Die Tyrannei der Werte*, p. 31.
185. *Ibidem*, pp. 35-36: "Nadie puede valorar sin desvalorar, revalorizar y utilizar".
186. *Ibidem*, p. 36.

> "El más alto valor tiene el derecho y el deber de dominar a un valor más bajo, y el valor como tal aniquila con derecho al desvalor como tal"[187].

Cuando aún existía la dignidad como algo esencial, la máxima "el fin justifica cualquier tipo de medio" era algo despreciable. En la lógica del valor es algo prácticamente necesario, pues el valor es algo absoluto. Las ideas necesitan de mediación para ser entendidas, la mediación de la razón. En el valor, la "evidencia" correspondiente debe ser inmediatamente aprehendida.

La lógica del valor forma parte del último proyecto de desteologización realizado en la historia del pensamiento. Se trata, en opinión de Schmitt, del intento filosófico de H. Blumenberg. Lleva a cabo un rechazo científico de la teología política y, con ello, proclama la desteologización total. Es un totalitarismo de la no-absolutización[188].

Schmitt describe, al final de su obra *Politische Theologie II*, esa concepción del mundo que supone una desteologización científica. El tenor de su argumentación se resume a continuación[189]:

Para un conocimiento cientifista no existe la teología como ciencia con categorías específicas. No hay tampoco una nueva teología como ciencia, ni democrática, ni revolucionaria. Pero, por ello, todos los conceptos desteologizados, llevan consigo una impureza científica. Ya no es posible construir una teología política desde el principio, "*ab ovo*", precisamente porque ya no hay un "*ovo*" sino solamente un "*novum*". Lo nuevo, en su formulación científica humano-terrena, es el proceso-progreso infinito de la curiosidad humana infinita. La nueva persona que se produce en este proceso, no es un nuevo Adán, ni un nuevo pre-adanita, ni por supuesto un nuevo Cristo-Adán, sino un producto, puesto en función del proceso. El proceso-progreso se produce a sí mismo, al nuevo hombre e incluso las condiciones de posibilidad de la misma novedad. Esto significa lo contrario de una creación de la nada en su sentido tradicional; sencillamente significa la creación de la nada como condición de posibilidad de la autocreación de un nuevo mundo. En este contexto aparece la libertad de las personas como el más alto valor; condición de posibilidad de ella es la libertad de los valores de la ciencia y conocimiento humanos; condición de

187. *Ibidem,* p. 36.
188. C. SCHMITT, *Politische Theologie II,* p. 110
189. *Ibidem,* pp. 124-126.

esta última es la libertad de utilización de sus resultados en una libre producción; y la razón de ser de la libertad de utilización de la producción es la libertad de apreciación (valoración) en el libre consumo. Existe un síndrome irreversible de valor-utilización y valoración en la sociedad progresista, cientifista, técnico-industrial.

El nuevo hombre lleva en sí la agresividad del progreso y, sin embargo, niega el concepto de enemigo y cualquier secularización o sustitución de viejas representaciones del enemigo; "supera" lo envejecido con la novedad cientifico-técnico-industrial, lo viejo se aniquila a sí mismo en el proceso-progreso científico-técnico-industrial.

La cuestión que formula Schmitt a esta nueva metafísica es la siguiente:

> "¿A cuál de las tres libertades, la libertad científica de los valores, la libertad técnico-industrial de producción o la libertad de evaluación del libre consumo humano, le es inmanente la mayor agresividad? Si esta pregunta está prohibida desde el punto de vista científico, pues entretanto también el concepto de agresividad ha quedado libre de valores, la situación quedaría clara: stat pro ratione libertas, et novitas pro libertate"[190].

Y añade la siguiente estrofa:

> "Arranca el rayo al cielo, envía nuevos rayos,
> arranca el cielo a dios, añade nuevos espacios,
> el hombre cambiará para el hombre todas las cosas,
> nada hay más enemigo del hombre que el hombre
> mismo"[191].

Este tipo de desteologización sólo permite, en palabras de Schmitt, un tipo de escatología:

190. "La libertad toma el lugar de la razón, y la novedad el de la libertad". *Ibidem,* p. 126. *Teología Política II*, p. 460.

191. *Ibidem,* p. 126. Esta estrofa no está traducida del latín en que aparece en el original alemán en la traducción que utilizamos, *op. cit*. p. 460.

> "una escatología de su tipo sólo puede ser una escatología *homo homini homo*, en el mejor de los casos, una utopía, con la esperanza, como principio, de un "*homo absconditus*" capaz de producirse a sí mismo, además de las condiciones de su propia posibilidad de existir"[192].

La secularización no es más que el alejamiento histórico de la auténtica legitimidad, la pérdida de vista de la real analogía estructural que existe entre teología y teoría del Estado[193].

3. *La teología política como analogía estructural*

La tesis de Schmitt acerca de la secularización como hecho histórico hace explicable la relación que se observa entre los conceptos pertenecientes a la teología y los concernientes a la teoría del Estado. Ahora bien, la mera manifestación de ese hecho, no da razón última de por qué es posible históricamente.

Avanza por ello Schmitt un paso más en su argumentación: la relación ontológica que existe entre ambas esferas, teológica y política, hace posible una secularización en el sentido que hemos explicado y la consiguiente semejanza de los conceptos correspondientes a los dos ámbitos señalados.

Ahora bien, ¿de qué relación se trata? De una analogía[194]. No de una analogía de atribución, es decir, no se pueden atribuir al soberano las facultades, cualidades o el poder mismo de Dios, sino de una analogía de proporcionalidad: la estructura sistemática de la teología es semejante a la de la política[195].

192. *Ibidem*, p. 37. *Teología Política II*, p. 411.

193. Schmitt diría en vez de "teología" y "teoría del Estado", "conceptos teológicos" y "conceptos políticos", pero dado que un concepto es una representación mental de una realidad, si es posible una analogía de conceptos es porque existe una relación ontológica entre dos realidades.

194. Habla Schmitt de analogía en muchos momentos. Así por ejemplo entre muchos otros, *Politische Theologie*, p. 49 y p. 50. También *Politische Theologie II*, p. 101 y p. 98. G. L. ULMEN, en *Politischer Mehrwert* se refiere a este método librándolo de la confusión, pp. 254-255: "Es posible entender la teoría política de Schmitt en el sentido de una teología política, pero situar las dos al mismo nivel significa tomar falsamente un método de análisis por el sentido de lo que se quiere fundar con su ayuda".

195. C. SCHMITT, *Politische Theologie II*, p. 49. Dada la superioridad de Dios sobre la creación y la posibilidad de conocerle a través de ella, la percepción de la esencia de la política puede

Así, en el ejemplo que hemos puesto, del mismo modo que Dios se eleva con su poder sobre las cosas, también en el mundo existe una diferencia cualitativa, por la cual, quien representa se eleva cualitativamente por encima de quien es representado.

Esta semejanza estructural se pone de manifiesto en un análisis sociológico de los conceptos jurídicos, el cual presupone lo que Schmitt denomina una ideología radical[196], es decir, una fundamentación última.

La sociología de los conceptos jurídicos obliga a rebasar el plano de la *praxis* jurídica orientada sólo a los intereses prácticos inmediatos y, saliéndose de estos límites, a investigar acerca de la estructura sistemática última y, por tanto, radical, de los conceptos jurídicos, y a compararla con la articulación conceptual de la estructura societaria de una época determinada[197].

Por ideología radical entiende una conceptualización radical[198], es decir, el análisis de un concepto hasta encontrar sus últimas raíces teológicas y metafísicas. Con esos instrumentos metodológicos muestra cómo la concepción metafísica que una época determinada se forja del mundo y de Dios tiene análoga estructura a la forma de organización política que en ella se hace evidente[199].

Al igual que la tesis de la secularización, ésta ha sido calificada, como ya dijimos, en ocasiones, de hipótesis no demostrada[200]. Sin embargo, a mostrarla ha dedicado Schmitt tres obras que él mismo cita[201], en las que desarrolla, respectivamente, tres ejemplos de analogía estructural y a las que ya nos hemos referido: *Politische Romantik*, *Die Diktatur* y *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*.

darnos también un nuevo conocimiento de Dios y a la vez, el conocimiento de Dios refuerza el conocimiento sobre la política.

196. *Ibidem*, p. 55.

197. *Ibidem*, p. 59. Cfr. en este punto G. L. ULMEN, "Politische Theorie und politische Ökonomie", p. 361 y 365: "La teología política es más concreta que una sociología de la metafísica".

198. C. SCHMITT, *Politische Theologie*, p. 59.

199. *Ibidem*, pp. 59-60.

200. J. M. BENEYTO, *Politische Theologie als Politische Theorie.-Eine Untersuchung zur Rechts- und Staatstheorie Carl Schmitts und ihrer Wirkungsgeschichte in Spanien*, p. 76, como ya citamos. También E. KAUFMANN, *Recht ohne Regel? Die philosophische Prinzipien in Carl Schmitts Staats- und Rechtslehre*, p. 29.

201. C. SCHMITT, *Politische Theologie*, p. 48.

Por otro lado, me inclino a pensar –y hay otros autores que están de acuerdo con ello[202]– que la analogía es verdadera y que incluso su riqueza explicativa se ha comprobado en el uso que de ella se hace hasta nuestros días.

Ha habido varios modos de tergiversación o distorsión de la analogía tal como la concibió Schmitt. Los podemos resumir en tres. El primero consiste en defender decisiones y formas políticas concretas con categorías teológicas de pensamiento. Se trata de un uso de la teología al servicio de la política[203]. El segundo estriba en la pretensión de legitimar la acción del gobernante como acción directa de Dios a través del mismo[204]. El tercero invierte la analogía de modo que el analogado principal viene a ser la realidad política y, así, atribuye a Dios algunas características de la realidad política[205].

Frente a estas posturas vamos a intentar clarificar, a continuación, lo que significa la analogía a la luz del estudio de P. Koslowski sobre la teología política de Carl Schmitt[206].

202. Ésta será, por ejemplo, la opinión de P. KOSLOWSKI en "Politischer Monotheismus oder Trinitätslehre? Zu Möglichkeit und Unmöglichkeit einer christlichen Politischen Theologie", que veremos más adelante.

203. A este sentido de la teología política se refiere E. PETERSON, en "Kaiser Augustus im Urteil des Antiken Christentum", p. 174. O también, H. HIRT, en este caso refiriéndose al mismo Schmitt, en: "Monotheismus als Politische Problem", pp. 323-324.

204. Ésta es, en cierta medida, la tesis de la teología política del "compromiso histórico de los cristianos", a la que parece referirse R. SPAEMANN, *Crítica de las Utopías Políticas*, p. 125: "La Teología Política gusta entender la actuación del cristiano como participación de la acción histórica de Dios. (...) Esto significa que el fin que se encuentra en la linea de la tendencia de la historia justifica todos los medios. Significa que el cristiano comprometido políticamente puede escribir: Dios con nosotros y entonces sus enemigos son los enemigos de Dios (...). La política se ocupa esencialmente de la amistad y la enemistad".

205. Así, por ejemplo, A. D'ORS, en "Teología Política: una revisión del problema", pp. 68-69 parece señalar que ésta es una de las posibles interpretaciones, la más ajustada a la verdad. En efecto, desde los textos schmittianos es muy plausible. Dice: "Carl Schmitt introduce todavía en la misma Trinidad divina como un germen de lo político, es decir, la discriminación amigo-enemigo (...)". También J. M. BENEYTO, *Politische Theologie als Politische Theorie.-Eine Untersuchung zur Rechts- und Staatstheorie Carl Schmitts und ihrer Wirkungsgeschichte in Spanien,* en el capítulo cuarto de la segunda parte habla de *Politische Theologie als theologische Politik,* pp. 133-164. Así lo entiende en otro lugar de la misma obra: "De ese modo la religión se sitúa en servicio de la política, la teología política se abre a la política teológica". *Ibidem,* p. 81.

206. P. KOSLOWSKI, "Politischer Monotheismus oder Trinitätslehre? Zu Möglichkeit und Unmöglichkeit einer christlichen Politischen Theologie".

En primer lugar, es preciso plantearse si es posible una teología política cristiana, es decir, enmarcada en una teoría no herética del dogma de la Trinidad.

Dentro del cristianismo se pueden dar tres modos de entender la teología política[207]. En primer lugar, la teología política como deducción inmediata de la política a partir de la teología. En este sentido, hay que decir que es imposible cualquier deducción de una forma política a partir del dogma de la Trinidad[208]. Este modo de interpretar la teología política se puede inscribir en lo que E. W. Böckenförde llama teología institucional, a la cual entiende como el conjunto de afirmaciones hechas desde la fe sobre el "*status*", la legitimación, la tarea y eventualmente la estructura del orden político y la religión[209].

En segundo lugar, la teología política como deducción mediada a través de argumentos no teológicos. Dado que no es posible una deducción inmediata desde los dogmas teológicos que sea útil a la política, precisamente porque el contenido político implícito en ellos es escaso o nulo, entonces se inventa una hipótesis, a saber, que es posible una deducción contando con la supuesta correspondencia entre la esfera religiosa y la política. La ley que regiría la deducibilidad, si se llegara a considerar legítima, sería algo así como: en el caso de que en el escrito teológico no se encuentre ninguna declaración política, se procederá en la *praxis* política de modo análogo a como se procede en la *praxis* religiosa[210]. Por ejemplo: lo que es el Papa para la Iglesia ha de ser el gobernante para el Estado.

A este modo de hacer no se le puede llamar teología política sino más bien "política teológica de los cristianos"[211]. E. W. Böckenförde la denomina teología política apelativa y la describe como una interpretación de la revelación cristiana por parte de los cristianos y la Iglesia en la que quedan involucrados el orden político y social[212].

207. *Ibidem,* p. 32.

208. *Ibidem*.

209. E. W. BÖCKENFÖRDE, "Politische Theorie und politische Theologie", p. 237

210. P. KOSLOWSKI, "Politischer Monotheismus oder Trinitätslehre? Zu Möglichkeit und Unmöglichkeit einer christlichen Politischen Theologie", p. 32.

211. *Ibidem,* p. 33.

212. E. W. BÖCKENFÖRDE, "Politische Theorie und politische Theologie", p. 238.

La tercera posibilidad, sería la de Schmitt, de concebir la teología política dentro de un contexto cristiano, –a la que Böckenförde llama teología política jurídica[213]–, es descrita por Koslowski como una analogía[214].

La teología política schmittiana sostiene que la teoría política está construida analógicamente a la teología. O lo que es igual, la teoría política queda fundada en analogías teológicas[215], las cuales no tienen la pretensión de tener autoridad exegética.

> "No deducen formas políticas de contenidos religiosos, sino que las fundamentan adicionalmente a través de la reflexión sobre afirmaciones teológicas"[216].

Esta forma de analogía supone una cierta fundamentación de la teoría política. Consiste en la introducción, en el marco de esta última, de argumentos teológicos, sin mezclar premisas de ambas esferas, los cuales no pretenden –por referencia al ámbito político– ser dogmáticos, sino hacer teoría política ayudándose de una inteligente reflexión teológica[217].

El problema, como el mismo Schmitt señala en una ocasión[218], es el de atinar con el acertado temple de los instrumentos, pero, como Koslowski apunta[219], para conocer este temple no existe ningún criterio sistemático. No se puede saber hasta qué punto están permitidas esas analogías. De todos modos intenta un camino para sistematizar el modo según el cual hacerlas puede ser lícito. Las llama *analogiae Dei* o *analogiae theologiae*[220] . Se realizan en tres pasos[221]:

1. Enuncian una relación presente en el ámbito de la teología. Por ejemplo, la que existe entre Dios y el mundo en virtud de su omnipotencia.

213. *Ibidem,* pp. 236-237.

214. P. KOSLOWSKI, "Politischer Monotheismus oder Trinitätslehre? Zu Möglichkeit und Unmöglichkeit einer christlichen Politischen Theologie", p. 32.

215. *Ibidem,* p. 34

216. *Ibidem,* p. 34.

217. *Ibidem,* p. 35.

218. C. SCHMITT, *Politische Theologie II,* p. 101.

219. P. KOSLOWSKI, "Politischer Monotheismus oder Trinitätslehre? Zu Möglichkeit und Unmöglichkeit einer Christlichen Politischen Theologie", p. 34.

220. *Ibidem,* p. 32.

221. *Ibidem,* p. 34.

2. Establecen, en segundo lugar, una relación de relaciones. Por ejemplo, la relación entre el poder de Dios respecto del mundo y el del soberano respecto del pueblo.

3. Definen el modo de relación como una semejanza.

La dificultad de este tipo de analogías teológico-políticas estriba en que un lado de la relación depende del otro. Es decir, que además de una relación *per analogiam theologiae*, se puede dar una *per analogiam entis*[222]. Se trata de una relación entre términos interdependientes, es decir, que se determinan entre sí; y no sólo entre términos correlativos, es decir que varían a la vez. Sin embargo, en opinión de Koslowski, en este punto es preciso hacer una restricción[223]: es posible una teología política cristiana siempre que se mantenga la relación entre teología y política en un sentido y no en los dos. Es decir: siempre que la teología se mantenga como variable independiente y la política como variable dependiente, pero no al contrario.

Sería desconocer la teoría de Schmitt acerca de la teología política pretender que ésta signifique una implantación directa de concepciones teológicas en la realidad política. Esto en algunos momentos históricos ha sucedido y Schmitt lo sabe, pero no es a eso a lo que se refiere. Que pueda suceder muestra, sin embargo, una vez más, que existe un parentesco de estructura entre el mundo teológico y político. Lo único que se puede decir desde la teología política schmittiana es que las reflexiones teológicas pueden entrar como argumento adicional en la reflexión política. Sólo así son significativas para la historia del pensamiento político.

Schmitt pone un ejemplo clarificador referente a cómo la teología política ha operado en los siglos XVII y XVIII[224]. En el s. XVII, el monarca ocupa el mismo lugar en la teoría del Estado que Dios en la metafísica cartesiana. Del mismo modo que un solo Dios rige el mundo, así un solo rey establece las leyes. Hasta tal punto esta convicción formaba parte de la conciencia colectiva, que, incluso Hobbes, a pesar de ser nominalista, cientifista e individualista, conserva el personalismo del soberano y postula una última instancia cuya función es tomar las decisiones últimas y un Estado con la forma de una persona monstruosa.

222. *Ibidem,* p. 35.
223. *Ibidem,* pp. 28-29.
224. C. SCHMITT, *Politische Theologie,* pp. 60-66.

A partir de ese momento, el cientifismo penetra progresivamente en la teoría del Estado, pero antes que él ya había cambiado la concepción de las relaciones entre Dios y el mundo. El protagonista de las nuevas construcciones es el dios del deísmo. Es él quien está en la base del Estado mecánico, que funciona automáticamente.

De manera similar, las construcciones metafísicas de Leibniz y Malebranche se encuentran en la base del concepto de *volonté géneral* rousseauniano. Así como Dios se manifiesta sólo en actos generales, su voluntad es general, también la voluntad general democrática tiene como sujeto al pueblo, es una voluntad, si se pudiera hablar así, "despersonalizada".

En palabras de Schmitt, el proceso continuó del siguiente modo:

> "El concepto de Dios de los siglos XVII y XVIII incluye la trascendencia de Dios frente al mundo, al igual que la trascendencia del soberano frente al Estado forma parte de la filosofía del Estado de aquella época. Durante el siglo XIX, todo es dominado cada vez en mayor medida por las ideas de inmanencia. Todas las identidades incluidas en la doctrina política y jurídico-estatal del siglo XIX descansan en tales ideas de inmanencia: la tesis democrática de la identidad de los gobernantes con los gobernados, la teoría orgánica del Estado y su identidad entre Estado y soberanía, la teoría jurídico-estatal de Krabbe y su identidad entre soberanía y orden jurídico, así como por último la teoría de Kelsen de la identidad entre Estado y orden jurídico"[225].

Con el paso del tiempo la metafísica se vuelve obsoleta y aparecen movimientos que proponen construcciones políticas no sólo inmanentistas, sino en abierta lucha contra la trascendencia. Así, las de Comte, Proudhon, Bakunin: "la humanidad debe ocupar el puesto de Dios"[226] es su lema y su pretensión.

En resumen, toda esta investigación de relaciones es teología política. Se echa en falta una continuación en esta línea investigadora. Sin embar-

225. *Ibidem,* p. 63. *Teología Política,* p. 51.
226. Cit. *Ibidem,* p. 65.

go, en la medida en que dicho análisis nos proporciona conocimientos sobre la realidad política, ha de poderse utilizar prospectivamente[227].

La quizá excesiva parquedad de su planteamiento y la riqueza heurística de las formulaciones de Schmitt ha llevado a una discusión sobre la teología política que dura hasta nuestros días. Actores de ella son, principalmente, E. Peterson, H. Barion, H. Meier, E. Feil, E. Topisch, J. B.Metz, H. Blumenberg y A. d'Ors.

El núcleo de la discusión queda recogido por Schmitt en su obra *Politische Theologie II*[228]. Lo que nos interesa aquí de esa obra son las tesis que, o bien puedan dar más luz sobre lo dicho acerca de la teología política, o bien contradigan algo de lo expresado hasta el momento.

IV. TEOLOGÍA POLÍTICA II

El motivo primero de una parte de esta obra de Schmitt es salir al paso de la conclusión del libro de E. Peterson, *El monoteísmo como problema político*, publicada en 1935 por Jacob Hegner en Leipzig[229] y

227. Esto es lo que propone A. D'ORS en *De la Guerra y de la Paz*, pp. 181-205 y en su estudio acerca de la teología política, "Teología política: una revisión del problema".

228. Aparece también en: J. TAUBES, "Der Fürst dieser Welt; H. BALL, Carl Schmitt Politische Theologie"; J. B. METZ, "Politische Theologie in der Diskussion"; F. SCHOLZ, "Die Theologie Carl Schmitts"; W. HÜBNER, "Carl Schmitt und Hans Blumenberg oder die Kette und Schuß in der historischen Textur der Moderne"; P. KOSLOWSKI, "Politischer Monotheismus oder Trinitätslehre? Zu Möglichkeit und Unmöglichkeit einer christlichen Politischen Theologie"; H. MAIER, "Politische Theologie? Einwände eines Laien"; H. HIRT, "Monotheismus als politisches Problem?"; R. FABER, "'Nemo contra deum nisi deus ipse'. Gegen Hans Blumenberg Politische Polytheologie"; E. TOPITSCH, "Kosmos und Herrschaft. Ursprünge der Politischen Theologie"; A. D' ORS, "Teología política: una revisión del problema"; J. M. BENEYTO, *Politische Theologie als Politische Theorie.-Eine Untersuchung zur Rechts- und Staatstheorie Carl Schmitts und ihrer Wirkungsgeschichte in Spanien*.

229. *Der Monotheismus als politisches Problem: ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum*. Existe traducción española en Trotta, Madrid, 1999. El libro está dedicado a H. Barion en su 70 cumpleaños, el cual en un escrito sobre la Teología Política schmittiana había sugerido la necesidad de realizar una discusión entre ella y la obra citada de E. Peterson. Schmitt toma esta sugerencia y escribe *Politische Theologie II.* En la primera parte de esta obra se ocupa Schmitt de la actualidad y repercusión que han tenido desde 1922 las tesis expuestas en *Politische Theologie.* En la segunda y tercera parte se ocupa del contenido y conclusiones de la obra de Peterson Y en la cuarta parte vuelve a retomar el problema en polémica frente a H. Blumenberg.

que aparecía como una crítica al escrito de Schmitt, *Teología Política*[230]. Como el título indica, la obra de Peterson se ocupa del monoteísmo y la monarquía –de su materia histórica– en el siglo primero de la era cristiana. La intención de esta obra, que se resume en la tesis final de E. Peterson, es mostrar la imposibilidad de la teología política[231] a través de un ejemplo, el rechazo del intento teológico-político del obispo Eusebio de Cesarea[232].

El modo como Schmitt sale al paso de los resultados de semejante posición es investigando la coherencia interna de la obra, para ver si su tesis final se sigue consecuentemente de los datos históricos aportados a lo largo de ella[233].

Schmitt se interesa por la postura de Peterson porque contiene una crítica a la teología política hecha desde la propia teología y, por tanto, su estudio es aprovechable para avanzar en la investigación teológico-política[234].

El segundo rechazo significativo de la teología política que Schmitt toma en cuenta en *Teología Política II*, ya no se lleva a cabo desde la teología, sino desde la "ciencia nueva". Se trata de la crítica científica realizada por Hans Blumenberg en su libro *La legitimidad de la modernidad*[235].

A continuación vamos a enumerar los puntos de ambas críticas que nos parecen de más interés para nuestro estudio.

Una pregunta pertinente en este punto es por qué tardo tanto Schmitt en responder a Peterson. La tesis de P. Tommissen es que *Politische Theologie II* no fue tanto una respuesta a Peterson como una disculpa para volver sobre el tema de la teología política y deshacer las posibles confusiones que el escrito de 1922 pudiera haber provocado. Cit. P. TOMMISSEN, "Carl Schmitt metajuristisch betrachtet", pp. 183-184. En el mismo sentido escribe G. E. KAFKA, en "Wer erledigt wen? Zu Carl Schmitt 'Politische Theologie'", (pp. 475-483).

230. Ver al respecto, B. NICHTWEIß, *Erik Peterson: Neue Sicht auf Leben und Werk*, p. 732.

231. Ésta es la tesis final de la obra de Peterson: "Aquí hemos intentado con un ejemplo concreto demostrar la imposibilidad de una 'teología política'". Cit. C. SCHMITT, *Politische Theologie II*, p. 14. Cfr. al respecto B. NICHTWEIß el contenido de la tesis de Peterson, *Erik Peterson: Neue Sicht auf Leben und Werk*, p. 738. También es interesante en este punto la carta de Peterson a Barth del 13. 9. 1935: "Yo digo ahí (Tratado del monoteísmo) que con un Dios trinitario no se puede sostener una teología política, sí, sin embargo con el monoteísmo o el politeísmo". Cit en *Ibidem*, p. 776.

232. C. SCHMITT, *Politische Theologie II*, p. 8 y 83.

233. *Ibidem*, p. 14.

234. *Ibidem*, p. 13. En este punto señala B. NICHTWEIß, *Erik Peterson: Neue Sicht auf Leben und Werk*, p. 810, que la intención de Peterson no fue directamente la crítica a la teología política schmittiana, sino a la "*Reichstheologie*" del momento. Lo que ocurre es que esa crítica "tocó" también a la teología política de Schmitt.

235. Cit. C. SCHMITT, *Politische Theologie II*, pp. 119 y sig.

En *Politische Theologie II* intenta puntualizar el significado de la primera obra sobre la teología política, para lo cual vuelve sobre la pregunta que se había convertido en el centro alrededor del cual giraba la discusión: ¿Se pueden deducir decisiones políticas concretas de dogmas teológicos?[236] Así planteada la cuestión corre el peligro de derivar hacia una discusión acerca de la dialéctica entre *potestas directa* y *potestas indirecta*. O sea, en una controversia sobre hasta qué punto la Iglesia como instancia absoluta puede intervenir en las decisiones que corresponden a la instancia política. Sin embargo, no es éste el modo propio de entender Schmitt la teología política. La relación entre lo terreno y lo espiritual está mal elfocada en la vieja teoría de la lucha de instancias. Sin embargo, eso no quiere decir que la teología y la política no se relacionen de ningún modo, sino que no se trata de eso en la teología política[237] que él ha expuesto como ciencia:

> "éste (el escrito *Politische Theologie* del año 1922) no se refiere a un dogma teológico, sino a un problema teórico-científico y de historia de los conceptos: la estructura e identidad de los conceptos empleados por las argumentaciones y los conocimientos teológicos y jurídicos"[238].

A lo que se puede añadir otro texto, ya citado, muy claro al respecto:

> "Todo lo que he dicho acerca del tema teología política son las afirmaciones de un jurista sobre una evidente afinidad estructural sistemática entre los conceptos teológicos y jurídicos en los ámbitos de la teoría y la práctica jurídicas. Esto corresponde al campo de la investigación histórico-jurídica y

236. Cfr. en este punto: A. D'ORS, "Teología Política: una revisión del problema", p. 68. R. SPAEMANN, *Crítica de las utopías políticas*, p. 124. H. BARION, "Kirche oder Partei? Römischer Katholizismus und politische Form", p. 161. H. BARION, "Weltgeschichtliche Machtform? Eine Studie zur Politischen Theologie des II Vatikanischen Konzils", p. 15.

237. En contra de muchos intérpretes, quienes creen que Schmitt construyó la teología política para justificar una situación política y, en ese sentido, realizó una secularización de los contenidos teológicos. En esta línea escriben: H. LÜBBE, "Politische Theologie als Theologie repolitisierter Religion", p. 49; C. MEIER, "Zu Carl Schmitts Begriffsbildung. Das Politische und der Nomos", p. 537; SCHINDLER/SCHOLZ, "Die Theologie Carl Schmitts", p. 172; A. ADAM, *Rekonstruktion des Politischen*, p. 26. También entre ellos se encuentra Peterson. Cfr. B. NICHTWEIß, *Erik Peterson: Neue Sicht auf Leben und Werk*, p. 816.

238. C. SCHMITT, *Politische Theologie II*, p. 22. *Teología Política II*, p. 403. Utiliza Schmitt el término jurídicas en un sentido amplio, es decir, en el sentido de políticas.

sociológica. (...) Al no ser teólogo no me atrevería a entablar con quienes sí lo son una discusión acerca de las cuestiones teológicas de la Trinidad"[239].

Y refiriéndose al escrito *Die Sichtbarkeit der Kirche*, dice lo siguiente:

"Mi ensayo no habla de una afinidad de la Iglesia con determinadas formas de unidad política (monarquía o democracia)"[240].

Ahora bien, una vez que ha dejado claro que ese tipo de deducibilidad no es de la esencia de la teología política, intenta dar respuesta a la objeción de Peterson según la cual la "monarquía divina" no es posible desde el momento en que se define el dogma de la Trinidad[241]. La situación teológica del dogma de la Trinidad era, en palabras de H. Hirt la siguiente:

"En concreto, la decisión del Concilio de Nicea, en el tiempo de las controversias arrianas, prohíbe en el futuro utilizar el dogma de la Trinidad que define la esencia de Dios, para la legitimación del Estado romano, sobre todo para justificar el gobierno del César. En resumen, prohíbe utilizar la fe y en concreto la teoría de la Trinidad para justificar un propósito político"[242].

Con todo, la respuesta de Schmitt a la objeción de Peterson se propone mostrar, en primer lugar, que su tesis no es coherente[243] y, en se-

239. *Ibidem*, p. 101. *Teología Política II*, p.447.

240. *Ibidem*, pp. 27-28. Todas estas afirmaciones sumadas, no parece posible hablar en Schmitt de una secularización de la escatología. Cfr. *Politische Theologie II*, p. 110.

241. Cfr. B. NICHTWEIß, *Erik Peterson: Neue Sicht auf Leben und Werk*, p. 785.

242. H. HIRT, "Monotheismus als politisches Problem?", p. 310.

243. Lo muestra a lo largo de toda la obra *Politische Theologie II*, y de modo resumido en el capítulo III, punto 1. pp. 94 y sig. Ver también P. KOSLOWSKI, "Politischer Monotheismus oder Trinitätslehre? Zu Möglichkeit und Unmöglichkeit einer Christlichen Politischen Theologie", p. 27, nota 2. También H. HIRT, "Monotheismus als politisches Problem?", pp. 323-324, hace una crítica a Peterson con pretensiones muy distintas a las de Schmitt, pero que mencionamos por su interés para lo que más tarde estudiaremos con relación a la Trinidad. No pretende recuperar la teología política como es el caso de Schmitt, sino invalidarla con argumentos anteriores al Concilio de Nicea. Una de las razones que arguye en su crítica es que no se puede afirmar que hubiera un tiempo en la historia del cristianismo en que el monoteísmo no implicara ya una creencia en la

gundo lugar, que es posible una teología política también desde una teología que incluya el dogma Trinitario en el conjunto de los dogmas[244].

No vamos a tratar aquí el primer punto[245], pero sí el segundo, dado que es un ejemplo concreto de teología política, que estaba ausente en *Politische Theologie* (1922).

1. *La teología política y el dogma de la Trinidad*

Ninguna teoría política se puede deducir directa o inmediatamente, según Schmitt, del dogma trinitario, pero –y éste es el punto más controvertido de la teología política schmittiana-, ¿acaso se deduce indirectamente alguna teoría política del dogma de la Trinidad? Más schmittianamente formulado, ¿sobre qué relación de lo político da luz el dogma trinitario?

Nos vamos a extender en este punto, precisamente porque desde él, dentro del propio sistema, se le puede hacer una crítica a Schmitt, que repercute en cada una de las partes de su teoría, a saber: el sistema tiene un fallo que procede de haber hecho una teología política deficiente del dogma trinitario.

La entrada del tema de la Trinidad en la exposición de Schmitt llega, como acabamos de ver, a través de la crítica a Peterson[246]. Éste, que se convirtió de la confesión evangélica al catolicismo en 1930, vio en la mixtura de conceptos políticos y teológicos, según él propia del cristianismo del siglo IV, un grave error por parte de la Iglesia[247]. Para argüir en contra

Trinidad. La doctrina de la Trinidad pertenece a la antigua fe de la Iglesia y tomada estrictamente no se puede hacer depender de ella un concepto de Dios que pueda tener sentido para un gobernante.

244. C. SCHMITT, *Politische Theologie II*, pp. 116-124.

245. Ver para ello los trabajos de B. NICHTWEIß, *Erik Peterson: Neue Sicht auf Leben und Werk* y M. NICOLETTI, “Alle radici della ‘teologia politica’ di Carl Schmitt. Gli scritti jovanili (1910-1917)”.

246. SCHINDLER/SCHOLZ, “Zum Ursprung politische Theologie. Einführende Bemerkungen”, pp. 154-156.

247. Error que creyó ver repetido al principio de la época nacional-socialista en Alemania. Como mencionamos en páginas anteriores la obra de Peterson, en opinión de B. Nichtweiß, era una posición contra la realización de tal mixtura en el *Reich* alemán nacional socialista. En julio de 1933 tuvo lugar en Maria Laach una “Sondertagung des katholischen Akademikerverbandes” con

de ese error y hacer más clara la doctrina, utilizó el dogma Trinitario, pues con él desaparecería la vieja identificación entre monoteísmo y monarquía que hizo posible la legitimación de la serie: un Dios-un mundo-un Imperio[248]. Usa, por tanto, el dogma Trinitario, en la formulación de Gregorio Nacianceno, como pieza clave en el ataque contra la teología política.

La tarea que ahora incumbe a Schmitt es, por tanto, mostrar cómo también a partir del dogma de la Trinidad se puede hacer teología política[249]. Si esto fuera posible, entonces se podría sostener la afirmación de que existe una teología política cristiana.

A lo largo de la historia ha habido muchos autores que han subrayado una relación de este estilo. Como los más señalados cita Koslowski a Gregorio Nacianceno, Tomás de Aquino y Bonald[250].

En algunos escritos de Tomás de Aquino se deja ver la analogía entre la monarquía divina y la terrena. Podría parecer contradictorio hablar de una monarquía trinitaria; sin embargo, es posible en tanto que en el misterio de la Trinidad, la unidad queda preservada. La Trinidad es unidad en Dios, las personas son solamente relaciones, no divisiones. Esta idea, por otra parte común a la tradición católica, de un Dios gobernante del mundo, hace posible la analogía monárquica.

En la teoría política de Bonald, se propone una analogía entre la representación teológico-filosófica de Dios y el ordenamiento político de la sociedad[251]. La constitución fundamental del orden social es: poder-mediación-súbdito. Y se manifiesta en la política como: poder-ministro-súbdito; en la familia como: padre-madre-hijo; en la sociedad religiosa como: Cristo-clero-laicos, etc. El dogma teológico de la Trinidad se espejea en una teoría política del orden social.

Según Gregorio Nacianceno existen tres posibilidades en orden a la consideración de Dios relativamente al poder: anarquía, poliarquía y monarquía. Los cristianos defienden la unidad de gobierno, pero con ello no quieren decir que ese gobierno unitario haya de ser llevado a cabo por una

el tema “Das nationale Problem des Katholizismus”, en la que se encontraba Schmitt. Contra este movimiento luchaba Peterson. Cit. en B. NICHTWEIß, *Erik Peterson: Neue Sicht auf Leben und Werk*, p. 811.

248. C. SCHMITT, *Politische Theologie II*, p. 81.

249. Cfr. P. KOSLOWSKI, “Politischer Monotheismus oder Trinitätslehre? Zu Möglichkeit und Unmöglichkeit einer Christlichen Politischen Theologie”, p. 35.

250. *Ibidem*, pp. 35 y sig.

251. C. SCHMITT, *Romanticismo Politico*, p. 96.

sola persona, puesto que para ellos la unidad divina, lleva siempre consigo la pluralidad. La unidad que conciben es la trinitaria, capaz de superar la dualidad. Así, la monarquía trinitaria vendría a ser la vuelta a la unidad de aquello que procede de ella misma, es decir, el retorno de la multiplicidad a la unidad.

¿Cómo arguye Schmitt para salvar una teología política que toma en cuenta el dogma de la Trinidad?

Contra lo que parece a primera vista –dice–, justamente la formulación de este dogma hace más clara la imposibilidad de una separación de los ámbitos teológico y político. Esto sólo sería posible desde una lectura abstracta del dogma de la Trinidad. Teología y política no se pueden separar porque la segunda persona de la Trinidad tiene dos naturalezas, divina y humana, en una unidad efectiva. María dio a luz a una criatura divina históricamente y en un día concreto[252].

Analiza a continuación, siguiendo el ejemplo de Peterson, el argumento que utiliza Gregorio Nacianceno para explicar la Trinidad. En ese análisis Schmitt fuerza[253] la tesis de Gregorio Nacianceno para salvar el propio concepto de lo político[254].

Insiste en mostrar que el corazón mismo de la argumentación del citado Padre de la Iglesia es la afirmación siguiente:

"*to Hen stasiatson pros heauto*"[255].

252. C. SCHMITT, *Politische Theologie II*, pp. 71-72.

253. En el argumento de Gregorio Nacianceno hay un intento de superar las concepciones de la Trinidad herederas del neoplatonismo que ponen todo el énfasis en la unidad y sus hipóstasis. Frente a ellas la teoría trinitaria de S. Gregorio habla de una unidad en la multiplicidad. Sin embargo, decimos que Schmitt fuerza la tesis porque ésta no tiene el carácter marcadamente dualista que le atribuye y que lleva a su extremo relacionando esta formulación con el aforismo de Goethe y con el fragmento "Catalina de Siena" de Lenz. Transcribimos a continuación la parte central de la exposición de *Oratio Theologica III, 2* en la versión latina donde se verá lo que acabamos de exponer: "At nos unius principatum colimus; unius autem principatum dico, non quem persona una circumscribit (fieri enim potest ut quod unum est, si a seipso dissideat, secumque discordet, multa fiat), sed quem aequalis naturae dignitas constituit, et voluntatis consensio, motusque identitas, atque ad unum, eorum, quae ex ipso sunt, conspiratio (id quod in rebus procreatis fieri nequit), ita ut, etiamsi numero differant, essentia tamen et natura minime distinguantur. Quocirca unitas, principio in binarium mota, in Trinitate constitit". MIGNE, *Patrologiae Graecae*, 36, 76 A/B.

254. *Oratio theol*. III, 2.

255. Cit. C. SCHMITT, *Politische Theologie II*, p. 116.

Y la traduce como: lo Uno está inquieto en sí mismo o está sublevado contra sí mismo.

Cuando Schmitt elige esta tesis en su argumentación, no cabe duda de que tiene en mente su propio criterio de lo político: la distinción amigo-enemigo. Ella muestra que no solamente la teología política es posible desde el dogma de la Trinidad, sino que precisamente en analogía con él se encuentra el criterio de lo específicamente político[256].

La clave está en la interpretación de la palabra *stasis.* Para explicar este concepto cita Schmitt un texto de Platón[257] donde se expone, por un lado, la imposibilidad de que donde haya vida haya quietud y, por otro, la necesidad de que donde haya vida haya unidad. La aparente paradoja de la dialéctica movimiento-unidad está implícita en el término *stasis*.

Stasis significa, primero, *Ruhe*, reposo, *status*, quietud, lugar; después, su contrario, *Unruhe,* movimiento, *kinesis*, "*politische Unruhe*"[258], guerra civil, enemistad en la unidad, política.

Aparece una "estasiología teológico política" en el corazón de la vida trinitaria, en la que el problema del enemigo no se deja ocultar[259]. La unidad de Dios aparece dañada por una cierta división.

Una vez llegados a este punto, la teología política puede tomar tres caminos para dar una explicación de la ruptura en la unidad divina, ruptura en la que está el germen de lo político.

Uno, el cristiano, el monoteísta, del cual uno de sus representantes es San Agustín, a quien Schmitt conoce y cuyas ideas describe en la obra que estamos estudiando[260]. La teoría de la Trinidad no anula totalmente la identidad de Dios creador y Dios redentor. No son idénticos pero sí uno. El dualismo de naturalezas, Dios y hombre, queda convertido en unidad gracias a la acción de la tercera persona.

La peculiar interpretación de Schmitt se podría inscribir –a nuestro juicio– dentro de este marco general de la interpretación cristiana ortodoxa, si se entiende del modo que proponemos a continuación.

256. *Ibidem*, p. 116.
257. *El Sofista* 249-254.
258. C. SCHMITT, *Politische Theologie II*, p. 117.
259. *Ibidem*, p. 118.
260. *Ibidem*, pp. 119-120.

Un Dios *puramente uno*, bueno y creador no permite entender como es posible el mal y la enemistad en este mundo, porque siempre se ha entendido el mal como una cierta división de la unidad y, división, además, en el sentido de ruptura (eso es la enemistad).

Sin embargo, si en Dios no hay ninguna pluralidad la división no tiene nada que ver con Dios y, por consiguiente, ella misma y el mal son tan absolutos como Dios mismo. Tan cierto es esto que todo el esfuerzo de la dogmática católica ortodoxa en lo referente a la doctrina trinitaria va dirigido a mostrar que sí existe la pluralidad en Dios, pero que ella no significa estrictamente la división, es decir, es una pluralidad de personas que no rompe la unidad de esencia.

Ahora bien, si se pone tanto énfasis en la unidad de la divinidad no se entiende por qué las personas son realmente distintas; pero además, y es lo que interesa para la teología política, al dejar en el olvido que la diferencia en Dios es real no se puede explicar el mal y la enemistad (es decir, la división, es decir, una cierta pluralidad) más que como algo totalmente extraño a Dios, y, por consiguiente, absoluto frente a Dios. Me parece que la tesis de Schmitt que ve en la diversidad divina la *condición de posibilidad*[261] de la pluralidad en este mundo y, por consiguiente, *con el añadido de la libertad humana*, del mal, es plenamente coherente y una observación aguda.

El segundo camino es el dualista, el gnóstico[262]. Desde este punto de vista el dios creador y el dios redentor son desde siempre enemigos. Esta idea, en opinión de Schmitt, es común tanto al movimiento propiamente gnóstico como a la filosofía de la modernidad.

> "El problema estructural básico del dualismo gnóstico de Dios Creador y Dios Salvador no sólo gobierna cualquier religión fundamentada en la gracia y la salvación. Es inmanente, de manera ineludible a inextirpable, a cualquier mundo necesitado de cambio y renovación"[263].

261. En Dios no hay la posibilidad de esa distancia amigo-enemigo, pero sí la condición de posibilidad de la misma. La frase definitiva del argumento de Gregorio Nacianceno en la que Schmitt se apoya para sostener su teoría política de la enemistad está escrita en condicional: "(fieri enim potest ut quod unum est, si a se ipso dissideat, secumque discordet, multa fiat)". No dice que en la Trinidad ocurra eso, pero existe la condición de posibilidad para que ocurra. Lo que no es real en Dios, lo es, sin embargo, en la realidad creada dañada por el pecado.

262. C. SCHMITT, *Politische Theologie II*, pp. 119-120.

263. *Ibidem*, p. 120. *Teología Política II*, p. 457.

A esta enemistad, de la que habla el texto citado, responden tanto el viejo aforismo de Goethe: "*nemo contra deum nisi deus ipse*"[264], como el fragmento "Catalina de Siena" de Jakob Michael Lenz[265], que trae a colación Schmitt al final de *Politische Theologie II* [266], y que pone en conexión con el argumento comentado hace un momento de Gregorio Nacianceno –de modo que da la sensación, incluso, que interpreta este último desde el gnosticismo–.

"Mi padre me mira amenazador,
cual Dios amoroso y ofendido.
Mas si hubiera extendido ambos brazos:
Dios contra Dios
(extrae un pequeño crucifijo de su seno y lo besa)
¡Sálvame, sálvame
de su brazo Jesús mío, a quien sigo!
Sálvame, sálvame de mi padre
y de su amor, su tiranía".

En este verso descubre la explicitación del aforismo de Goethe que, en sí, no contiene ninguna referencia teológica, pues Goethe lo utiliza más bien con un sentido político para referirse al poder de Napoleón[267].

Si se interpreta –como ocurre en los lugares citados– la relación entre Dios padre y Dios hijo, de modo dualista, es decir, como una relación de insurrección, revolucionaria, se entra en la estasiología política o en una

264. Cit en *Politische Theologie II*, p. 122. Se refiere al texto de Goethe en el libro 20 de *Dichtung und Wahrheit*, (p. 665, Ed. Deutsche Buch Gesellschaft, 1967, Berlin). Tanto en *Politische Theologie II*, p. 122, como en *Clausewitz als politischer Denker*, p. 494, aparece la cita de Goethe atribuída al libro 4 de *Dichtung und Warheit*, lo que de nuevo muestra que Schmitt citaba de memoria. En la última época lo achacaba Schmitt a que le habían robado su biblioteca. Cfr. *Politische Theologie II*, p. 122.

265. J. M. R. LENZ, *Werke und Schriften*, ed. B Titel/ H. Haug, II, 435.

266. Cit. *Politische Theologie II*, p. 123. *Teología Política II*, p. 458.

267. Cfr. M. MOMMSEN, "Zur Frage der Herkunft des Spruches 'Nemo contra deum nisi deus ipse'", p. 97 y 98. Ver al respecto también, C. SCHMITT, "Clausewitz als politischer Denker. Bemerkungen und Hinweise", en *Der Staat* 6, 1967, (pp. 478-502).

teología política estasiológica, en la que aparece con evidencia el problema de la enemistad[268].

Hay un tercer camino, el pluralista. Éste ya no podría ser considerado como teología política sino como "politeología". La fórmula más clara de este enfoque la expone H. Blumenberg[269], sobre todo en su obra *Trabajo sobre el mito*[270]. No excluye la interpretación dualista que hace Schmitt de la frase de Goethe, pero la amplía en una versión politeísta–panteísta[271].

Aduce que es diferente escribir *Nemo contra Deum nisi Deus ipse*, que *Nemo contra deum nisi deus ipse*. Goethe lo escribe con minúscula. No se trata de una lucha dentro de un sólo Dios sino de una lucha entre dioses[272]. Un dios puede equilibrar su poder solamente en lucha con otro dios. Esta afirmación pertenece a un contexto politeísta y, por tanto, mitológico, no teológico en el sentido más estricto. Supone el rechazo absoluto de la teología, a través de la disolución en el paganismo.

Ahora bien, ¿en cual de estos tres caminos interpretativos se puede colocar a Schmitt? ¿Cómo es posible que "el católico" Schmitt haga una interpretación gnóstica del dogma trinitario como parece al final de *Politische Theologie II*? ¿Cómo es posible que, en contra de su método, haga política teológica, es decir, una "parodia demoníaca" que consiste en aplicar a la teología de la Trinidad su concepto de lo político, instaurando así la enemistad dentro de Dios mismo[273]?

Si así fuera, habría optado por dar salida fácil a un problema difícil, y habría caído en un modo circular de argumentar: una vez que se ha inter-

268. C. SCHMITT, *Politische Theologie II*, p. 118.

269. Cfr. R. FABER, "'Nemo contra deum nisi deus ipse'. Gegen Hans Blumenbergs Politische Polytheologie", p. 76.

270. *Arbeit am Mythos* en el original. La cuarta parte del libro lleva por título: *Gegen einen Gott nur ein Gott*, pp. 433-567. La referencia más directa a Schmitt se halla en las pp. 578-604. La traducción española está en Paidós, Barcelona, 2003.

271. Cfr. R. FABER, "Nemo contra deum nisi deus ipse. Gegen Hans Blumenbergs Politische Polytheologie", p. 79.

272. Ver *Ibidem*, pp. 79-84.

273. A. D'ORS, "Teología Política: una revisión del problema", p. 69: "Carl Schmitt introduce todavía en la misma Trinidad divina como un germen de lo político (...) entra dentro de la parodia demoníaca de la Santísima Trinidad el reducir el esencial trinitarismo al dualismo dialéctico hegeliano". Y J. M. BENEYTO, *Politische Theologie als Politische Theorie.-Eine Untersuchung zur Rechts- und Staatstheorie Carl Schmitts und ihrer Wirkungsgeschichte in Spanien*, p. 101: "Así se transforma la teología política de Carl Schmitt en una 'cristología política': la estructura de unidad-dualidad de lo político modula la estasiología intratrinitaria, es decir, la enemistad entre Dios Padre y el Hijo de Dios hecho hombre".

pretado la Trinidad en términos políticos se deduce de ella, según el método teológico–político, la relación política de enemistad.

Es decir, en estricta teología política, se deduce de la afirmación teológica "nada contra dios sino dios mismo" la afirmación política "nada contra el hombre sino el hombre mismo" o en versión schmittiana *homo homini homo*. Ahora bien, si el dogma teológico hubiera sido previamente determinado de forma política, entonces habría un falseamiento en el método teológico–político convirtiéndose éste en una mera política teológica de la peor clase, es decir, en una manipulación política de la teología. Este planteamiento supondría en sí mismo una desteologización[274]. El método teológico–político sólo puede deducir la enemistad política de una posible enemistad en Dios a través de la desteologización de Dios.

Hay varios lugares en los que parece claro que Schmitt se coloca del lado de la interpretación dualista. Uno es en las "Indicaciones para la orientación de los lectores", en *Teología Política II*, donde expresa con claridad que la continuación de su escrito *Teología Polñitica* del año 1922 ha sido realizada en la dirección de una *cristología* política[275]. Con este término se está refiriendo a la estasiología, y a la interpretación dualista del aforismo de Goethe[276]. Es decir, parece que la investigación sobre la teología política ha desembocado en una cristología política, y en la afirmación de una contradicción divino–humana en Dios mismo. Contradicción que conduce a su vez a una oposición entre Dios y el mundo, con la que se inicia el camino de la secularización.

Otro es el punto [277] en que aprueba el dualismo gnóstico como inmanente a toda religión salvífica, con el que confirma la tesis amigo–enemigo como distinción presente en la realidad.

Mucho antes, en los *Schattenrisse*, se había puesto del lado del dualismo, pero hay se ve bien claro que es una postura frente al modelo de ex-

274. Cfr. A. DOREMUS, "Théologie, politique et science dans la problématique de la théologie politique", p. 58.

275. C. SCHMITT, *Politische Theologie II*, p. 11. La interpretación que Schmitt ha dado de la cristología política es enigmática Por ello, son posibles diferentes explicaciones, de las cuales ya hemos mencionado alguna. Así lo expresa G. L. ULMEN, en *Politischer Mehrwert*, pp. 141-142.

276. C. SCHMITT, *Politische Theologie II*, p. 123.

277. *Ibidem*, p. 120.

plicación del mundo monoteísta–cientifista–causal, es decir, contra la interpretación materialista del mundo que es monoteísta[278].

Ahora bien, ¿de qué modo formula Schmitt estas afirmaciones? ¿Son rotundas como aquellas que hace en *Politische Theologie* a la hora de definir positivamente y desde su propia postura la teología política, o son más bien lanzadas como hipótesis, como interpretaciones posibles de una teología política?

¿Que hace suponer que puede ser lo segundo? En primer lugar, la apostilla que hace en una ocasión a su tesis principal acerca de dogma trinitario tal y como lo concibe Gregorio Nacianceno. Parece entender bien la interpretación católica y no negarla[279]. En este punto Schmitt parece suponer lo contrario de lo que según el tenor literal sostiene al final: si en la Trinidad no es posible una *stasis*, tampoco es posible una estasiología política, ni una interpretación dualista. En segundo lugar, cuando Schmitt habla de *Stasiologie* no parece que lo haga por boca propia, sino que más bien está exponiendo la suerte que ha corrido el dogma de la Trinidad tal como ha sido históricamente interpretado, es decir, las posibilidades de interpretación de tal dogma. Así, por ejemplo, cuando explica el sentido del término *stasis* lo hace del modo siguiente:

> "Incluso la simple coexistencia de numerosos ejemplos de tal oposición ofrece una mina de fenómenos políticos y político-teológicos. Así se nos presenta una auténtica estasiología político-teológica en el núcleo de la doctrina de la Trinidad. Por lo tanto, no es posible pasar por alto el problema de la enemistad y del enemigo"[280].

Schmitt trata de mostrar cómo aún en una consideración no monista –pues en la monista la teología política siempre se había considerado posible–, sino dualista de la Trinidad –nada dice acerca de si ésta es su propia postura–, es posible la teología política, y hasta tal punto que el criterio mismo de lo político se encuentra en ella.

278. Ver I. VILLINGER, *Schattenrisse*, pp. 171-191, en el comentario al *Schattenrisse* sobre Wilhelm Oswald.

279. C. SCHMITT, *Politische Theologie II*, p. 63 y 116-117.

280. *Ibidem*, pp. 117-118. *Teología Política II*, p. 455-456.

En tercer lugar, se propone analizar si en una realidad desteologizada, la “realidad nueva”[281], sigue apareciendo el concepto de enemigo.

La desteologización, que tiene su máximo defensor en H. Blumenberg, pretende ser la superación del *gnosticismo*. Sin embargo, observa Schmitt que la interpretación de Blumenberg, lejos de alejarse del dualismo gnóstico, lo mantiene necesariamente. Su descripción del nuevo mundo como transido de una tensión de cambio continuo (*erneuerungsbedürftigen*), en el cual la necesidad de progreso, cambio y novedad es constitutiva, mantiene necesariamente la dualidad, la dialéctica: a un mundo así, –a pesar de que crea haber sustituido la teología por la ciencia–, le corresponde una teología en la que el dios creador y el dios redentor son enemigos, porque el señor creador del mundo y el libertador, el ejecutor de un mundo nuevo, no pueden ser buenos amigos[282]. Esa es la enemistad que, aunque se quiera ocultar, aparece en el mundo desteologizado de la ciencia[283].

Un mundo que busca la desteologización total y la despolitización total es también el que, paradójicamente, de modo absoluto halla al enemago. La afirmación “*nemo contra deum nisi deus ipse*” se transforma al bajar a la tierra en otra, “*nemo contra hominen nisi homo ipse*”[284].

Así las cosas, no se puede decir que Schmitt se pone de parte del modo tecnificado de concebir la realidad y, con ello, en favor de una interpretación dualista de la Trinidad, sino al contrario, puesto que –como vemos–, la cristología política o la estasiología teológico–política pertenece a un mundo concebido técnico–científicamente que pretende la desteologización y la despolitización. Nada más lejos de la postura de Schmitt.

Por último, el pensamiento gnóstico es despreciado por Schmitt en otros escritos. Así por ejemplo en *Ex Captivitate Salus*, refiriéndose a la obra de T. Däubler, *Das Nordlicht* dice lo siguiente:

> “Hoy día sé que la aurora boreal luce en el brillo pálido de una gnosis de la humanidad. Es la señal de una humanidad que quiere salvarse a sí mis-

281. *Ibidem*, p. 119.
282. *Ibidem*, p. 120
283. *Ibidem*, pp. 124-126.
284. *Ibidem*, p. 126.

> ma, una radiación autóctona que los Prometeos de la tierra emiten al cosmos”[285].

Y en otro lugar:

> “De allí, del origen de nuestro eón, procede la luz tenue del suicidio estoico. No es más que una luz lunar; como la de todos los intentos de una religión humanista y no es capaz de construir formas sacramentales”[286].

Antes señalába dos razones que inducían a pensar que la interpretación de la Trinidad que da Schmitt es dualista, al modo gnóstico. Ahora, he esbozado algunas razones que dan pie a pensar que no lo es.

2. *Un nuevo modo de concebir la teología política trinitaria*

Por lo expuesto hasta el momento se ve que Schmitt ha defendido la teología política trinitaria, contra la tesis de Peterson, desde la posibilidad de una interpretación dualista y politeísta; sin embargo, no ha ensayado la postura propiamente dogmática, tal como aparece en la tradición católica a la que él pertenecía.

Las consideraciones que vamos a hacer a continuación no van en la línea de negar alguna de las tesis schmittianas acerca de la teología política, sino que se refieren a lo que deja sin decir, aquello a lo que no parece llegar dentro de su sistema, aunque se haya acercado.

La unilateralidad con que trata algunos de los problemas de la teoría política viene –a nuestro juicio– de no haber desarrollado una teología política acabada del dogma de la Trinidad. Es decir, una vez que ha aceptado la crítica de Peterson y se ha propuesto fijar una respuesta, a saber, ver cómo es posible una teología política desde el dogma Trinitario, ha hecho una consideración insuficiente de este último.

285. C. SCHMITT, *Ex Captivitate Salus*, p. 54.
286. *Ibidem*, p. 48.

¿En qué sentido? A mi juicio, Schmitt, no ha realizado un análisis suficiente de cómo se puede entender la *negatividad* en él comprendida. Considera que lo único y definitivo que se sigue del dogma Trinitario en orden a la teoría política es una teología política definida por la relación amigo–enemigo. Por ello, es unilateral en el planteamiento general de sus argumentaciones. No subraya suficientemente que la teología política de la Trinidad abre una salida a la enemistad, y a reconducir el dualismo a una unidad mediada que no da lugar a la dialéctica.

Esto no quiere decir que sea posible una unidad total del mundo en que quede eliminada por completo la enemistad, sino que siempre existe un término de síntesis por superación que hace posible solucionar el conflicto.

A continuación esbozaremos una interpretación del dogma Trinitario que, a mi juicio, permite un desarrollo no ambiguo a la teología política schmittiana[287].

Lo más interesante y crucial del planteamiento de Schmitt es que adivina la necesidad de buscar, de algún modo, la condición de posibilidad última –siendo la inmediata la libertad humana– de que se dé el mal, de la negatividad, de la enemistad.

La solución teosófica es la respuesta más directa, más inmediata a esa cuestión: ha de existir un fundamento positivo del mal en Dios. Sin embargo, esta tesis, favorable para una teoría política concebida desde la relación amigo–enemigo, no se puede sostener desde una postura católica, como quiso ser la de Carl Schmitt.

No se puede decir que haya un fundamento positivo del mal en Dios, pero, sin embargo, sí que ha de haber una *condición de posibilidad explicativa* de él. Si el mal se ha concebido siempre como *división* y ruptura, es decir, como presencia activa del *no*, esa negación separadora sería tan absoluta como Dios si Dios no tuviera absolutamente nada que ver con la negación en general. En Dios hay negación –cada Persona divina *no es* las otras–. En Él esa negación no rompe la unidad; ahora bien, una negación mal usada –la del pecado– o una negación simple –la política– serían impensables para la doctrina católica si en Dios se excluyese, en general, el no.

287. Seguiremos para ello el siguiente estudio: Alvira, R., "Origen y Negatividad", *Thémata*, nº 10, 1992, (pp. 403-413).

El pecado, como es sabido, tiene el sentido de una decisión de la voluntad que rompe o deshace la unión con Dios, que es el Ser universal y concreto. La consecuencia de ese pecado es, por ello, la *particularización* de la voluntad en el hombre, que provoca la aparición de una *distancia* particular. Es la *Abstandnahme* del pecado –enemistad–, que, al estrechar al hombre, le obliga a la *Abstandnahme* política –hostilidad–. Al hacer Dios al hombre *otro* que Él –el hombre *no* es Dios– le concede la posibilidad de radicalizar la diferencia y buscar la separación. El hombre separado es un cierto "absoluto" frente a Dios, sólo que no puede nada contra Él, precisamente porque ese *no* del rechazo de Dios *no es originario* más que en el sentido del *mal uso* de él. Si Dios no nos hubiera creado con esa posibilidad nadie estaría contra Él. En ese sentido es verdad que "nemo contra Deum nisi Deus ipse". Pero no es verdad en el sentido de que Dios esté internamente enfrentado consigo mismo.

El problema no resuelto en el planteamiento schmittiano es el estatuto ontológico de la negatividad. Un análisis filosófico del dogma Trinitario ha de centrarse en comprender como el *no*, que posibilita la alteridad (uno *no* es el otro), está en el origen. Es decir, cómo, de qué manera, el origen es *unidad* y *diversidad*, lo que aparece en el planteamiento schmittiano como *reposo* y *sublevación*.

Hay tres modos de situar el *no* en relación con la divinidad: dentro de Dios y afectándole, fuera de Dios y en Dios pero sin afectarle.

En el primer caso, la negatividad se encuentra en el corazón mismo de Dios, de tal modo que a Él siempre le falta algo, necesita estarse constituyendo continuamente, es deseo. Así con los matices correspondientes, lo conciben Böhme y Hegel. La vida de Dios es inquietud constante (*Unruhe*) para Böhme, o una quietud (*Ruhe*) que no puede anular eternamente la inquietud dentro de Él, para Hegel. Este planteamiento es dialéctico, puesto que al estar el *no* en Dios, éste se divide en sí mismo. Es de este tipo del dualismo del que, en ocasiones, parece que Schmitt se hace eco.

Si la negación está fuera de Dios, entonces Dios no está dividido en sí, pero existe otro principio, el no puro y originario, el principio del mal, con lo que Dios deja de ser propiamente Dios, es decir, omnipotente, para venir a ser un principio limitado por otro principio. Ejemplo típico es el maniqueísmo.

El tercer modo no es reflejado por Schmitt en su especulación, pero me parece una solución a los problemas que, sin embargo, él sí plantea. La negación está en Dios sin que por ello Dios esté dividido en sí mismo.

Unidad y diversidad están en el origen, de forma que se asumen mutuamente.

Ni la negatividad originaria en el principio, ni la dualidad de principios son aceptables en la consideración de Dios. Llevan a una contradicción. Son insuficientes precisamente porque, para negar, siempre es preciso hacerlo frente a algo. La negación es esencialmente relativa y, por ello, "llega tarde" para ser origen.

El *no* que existe en la Trinidad es un *no simpliciter*, esto es, un *no* no relativo. Es un *no* existencial, un *no* que permite afirmar: "Este no es el Otro"[288]. Ese otro, así, es un *otro* no un *contrario*. Un contrario no es otro de modo completo, puesto que los contrarios *se suponen* mutuamente. El otro tampoco es *contradictorio*, pues si lo fuera la negación *mediaría* entre dos orígenes que no tienen *nada que ver* el uno con el otro. Pero entonces la negación misma es el origen radical, lo cual es absurdo, dado que la negación no puede ser constituyente ni tiene sentido más que respecto a una anterioridad "positiva".

En el caso de la Trinidad se trata de tres que son cada uno otro que el otro. La diferencia entre ellos no es potencial, ni originante, ni productora de contrariedad. Es una negación dominada y no dominante[289]. La relación de alteridad da lugar a una unión ya no susceptible de convertirse en dualidad. Esa unión en la Trinidad se llama amor y se caracteriza por realizarse, no por transformación de uno en otro, lo cual suprimiría la negación, sino por ser una unión que incluye la negación. "Amar es establecer la unión sin anular al otro, sin anular la diferencia existencial"[290].

La negatividad tiene que ver con el origen pero no por modo de *afectarle*. En la Trinidad hay unidad completa y pluralidad completa. Hay, pues, *vida*.

De esta concepción del dogma teológico se pueden deducir algunas consecuencias interesantes para la teoría política; en concreto, se puede establecer una analogía según el modo de la teología política.

El *origen* no es sólo *ser* sino también *estar*. Cada Persona está *situada* junto a las otras. Esto es así porque, si es correcta la sucinta apreciación que hemos realizado del dogma trinitario, Dios *ex–siste* en Sí mismo. Hay

288. *Ibidem,* p. 412.
289. *Ibidem.*
290. *Ibidem.*

unidad en Él y diferencia. Cada persona está a la vez en sí y fuera de sí[291]. Ahora bien, *fuera de Sí*, significa *espacio*. Por tanto, es en el seno de la Trinidad donde se muestra de modo definitivo que el espíritu es fundamentalmente un espacio, o que está configurado espacialmente: "La esencia del Ser es ser espacial (...)"[292], subraya Schmitt. Ser espiritual significa ser en un espacio (*Raum*), considerado éste de modo analógico, no simplemente como un espacio físico. De ahí que para una filosofía política, la consideración y la preminencia que adquiere la relación del hombre con el espacio –tomado éste en sentido más amplio– no sea un mero añadido, sino un tema fundamental a tratar.

Este *estar* al que nos estamos refiriendo supone *relación con el otro,* relación de amor, de apropiación. Se trata de un *tener*[293]. Con otro *en cuanto otro* no es posible identificación sin apropiación. Por eso, ser un espíritu en el mundo significa también necesariamente *tener*, tomar algo o a alguien (*nehmen*)[294].

Vivir para un espíritu y, principalmente, para Dios, significa ejercitar la unidad sin anular las diferencias. Si se anularan se lograría la identificación plena y se acabaría la vida. Mantener la diferencia sin ser afectado por ella es amar y es *poder.* Vivir es, pues, también un poder hermanente[295]. El poder está en el principio. Dios es amor absoluto y poder absoluto, Omnipotente (*Allmächtig–Macht*).

La unidad en la diversidad activa y suficiente es la estructura del amor puro y del mismo espíritu: "Soy quien soy porque soy diferente del otro a quien afirmo plenamente"[296]. Esta es la verdadera existencia[297].

En este punto se echa en falta una elaboración más precisa en Schmitt. La relación de amor en la Trinidad no es parangonable o análoga a la relación amigo–enemigo que define la situación política. Con todo, es quizá

291. *Ibidem.*

292. En este punto Schmitt estaría de acuerdo. Así aparece en *Glossarium*, p. 187: "La esencia del ser es ser espacial, posición, espacio y poder; no es una sucesión temporal; es presencia, es decir, espacio. La impenetrabilidad de los cuerpos era espacio y poder. (...). Dios ha muerto quiere decir: el espacio ha muerto, la corporeidad ha muerto (...)".

293. R. ALVIRA, "Origen y Negatividad", p. 412.

294. Es lo que Schmitt, como vimos en el primer capítulo, define como *nehmen*.

295. R. ALVIRA, "Origen y Negatividad", p. 413.

296. *Ibidem.*

297. *Ibidem*: "El amor es vida. Más aún: la forma más alta de vivir. Allí eres alguien ante otro ser. Fuera de eso la existencia es abstracta. Vivir es, así, ejercitar la unidad plena sin anular la diferencia".

interesante subrayar que la enemistad no es pensable más que desde la amistad, a la cual supone como primera posibilidad, en la realidad y en el pensamiento. Son los *tibios*, aquellos que pretenden escaparse totalmente al "tema" de la amistad, –la tibieza es para Schmitt el *neutralismo*–, los que de ninguna manera entrarán en el Reino de los Cielos.

La enemistad política es una consecuencia del desorden originado por el pecado original. El pecado consiste en la conversión de la forma de propiedad propia del amor, en particularización excluyente. A partir del pecado original, el ser humano tiene la tendencia y, en algunos puntos, la necesidad, de particularizar excluyentemente.

La diferencia en este punto entre *inimicus* y *hostis* está en que *inimicus* es aquel al cual se dice: no quiero que existas *en general*; sin embargo, frente al *hostis* ese "no" adquiere unos límites, y a él se dice: no quiero que existas *frente o junto a mí*.

Declarar a alguien *inimicus* es pecado. Declararlo *hostis*, tras madura reflexión prudencial, puede ser un acto necesario –aunque lamentable– y justo.

Lo que quiere aclarar más, respecto al planteamiento schmittiano, esta consideración acerca del dogma trinitario es, que la relación de hostilidad no es última ni está en Dios. Hace falta política para llegar al cielo, pero en el cielo no hay política.

V. LA HIPERRACIONALIDAD COMO LEGITIMIDAD DE LO POLÍTICO

Como ya dijimos al empezar este capítulo, el esfuerzo de la teología política schmittiana, fundamentación metafísica última de lo político, va dirigido principalmente a encontrar la legitimidad que se comenzó a desdibujar en el momento en que los juristas pronunciaron el grito: ¡callad teólogos!

Schmitt pretende recuperar la legitimidad volviendo a la teología. Como hemos visto, no se trata de recuperarla como criterio de actuación

para la política, sino como última *ratio*[298]. No es cuestión de que la teología aporte criterios para la decisión concreta, sino de que esté presente en la conciencia del hombre que en un momento determinado decide, y de que fundamente una metafísica de la realidad de la que se puedan extraer los principios del orden y del modo de ser de la realidad política.

La legitimidad última de la teología no se funda en una *racionalidad* sino en una *autoridad* –o mejor, su razón es la autoridad–, cuyas afirmaciones no siempre son evidentes. Lo cual no quiere decir que por ello sean propiamente irracionales. La distinción racional–irracional no es suficiente. Existe también lo hiperracional[299].

En este punto se puede relacionar a Schmitt, en cierto modo, con el tomismo. Como afirma Hugo Ball:

> "Es sorprendente cómo está latente en Schmitt la típica cuestión del tomismo, aquel sistema de la Edad Media totalmente inclinado a la experiencia, que defendía la hiperracionalidad de los dogmas, con lo cual intentaba mostrar que la hiperracionalidad de los dogmas no necesita ser precisamente contra–razón, ni siquiera arracional, y que toda la fuerza de la *ancilla philosophiae* estaba en deslindar la unión entre hiperracional y racional, teología y filosofía, santo y profano"[300].

Del mismo modo, dice Schmitt:

> "El racionalismo de la Iglesia abarca moralmente la naturaleza psicológica y sociológica del ser humano y no afecta (como sí lo hacen la industria y la técnica) al dominio y aprovechamiento de la materia. La Iglesia tiene su racionalidad específica"[301].

Ahora bien, ¿qué es racional y qué hiperracional? Es racional, para Schmitt, todo aquello que es representación. Todo lo que ha sido excogita-

298. Esa es la tesis de H. MAIER en su libro *Carl Schmitt, Leo Strauss und 'Der Begriff des Politischen'*.

299. H. BALL, "Carl Schmitts Politische Theologie", p. 275: "Lo irracional, sin embargo, puede tener las dos significaciones: irracional y sobre racional".

300. *Ibidem*, p. 283.

301. C. SCHMITT, *Catolicismo romano y forma política*, p. 17.

do por la razón humana: una idea, una forma, una construcción –el Estado, por ejemplo–, o cualquier institución[302]. La racionalidad depende de aquello que le es dado como objeto a la razón, es decir, de la realidad. Sin embargo hay dimensiones de ella que se escapan de lo precisivamente "racional", y que, por tanto, podemos decir que pertenecen al mundo bien de lo irracional, bien al de lo hiperracional. El mundo está dado, por lo que tiene su razón de ser fuera de sí mismo, así que, aunque pueda ser comprendido, no puede serlo completamente[303]. La hiperracionalidad de los dogmas es una razón más profunda que la racionalidad de la razón, porque es más amplia, es más universal, no se limita a ser sólo representación.

En toda la obra de Schmitt aparece la realidad como un sistema abierto que no se puede explicar sólo desde sí[304]. El caso excepcional es un caso manifiesto de la no total "racionalidad" del mundo, del mismo modo como el milagro es una señal de que existe una racionalidad superior, omniabarcante. La realidad misma tal como se da no siempre es "razonable" y, por ello, ha de ser en muchos casos "iluminada" por un principio superior para poder ser entendida. Aparece en este sentido un vestigio platónico en la obra de Schmitt. Lo explica H. Ball del siguiente modo:

"La unidad de la obra schmittiana consiste en la iluminación de relaciones racionales por hiperracionales, apareciendo estas últimas como princi-

302. Cfr. H. BALL, "Carl Schmitt Politische Theologie", p. 284.

303. V. NEWMANN señala un matiz interesante en este punto en su estudio *Die Wirklichkeit im Lichte der Idee*, p. 562: "Con ello se formula la pregunta por los signos, que deben indicar la realidad para probar la presencia de la idea. La respuesta da la teología política". De modo parecido se expresa A. ADAM en *Rekonstruktion des Politischen. Die Krise der Staatlichkeit 1912-1933*, p. 60.

Existe una línea estética de interpretación de la hiperracionalidad en Schmitt representada, por ejemplo, por E. KENNEDY, en "Politischer Expressionismus: Die kulturkritischen und metaphysischen Ursprünge des Begriffs des Politischen von Carl Schmitt", pp. 250-251. Existe también otro estudio sobre este tema de P. BÜRGER, "Carl Schmitt oder die Fundierung der Politik auf Ästhetik", en *Zerstörung, Rettung des Mythos durch Licht*, 1986, (pp. 170-175.)

304. Así, hablando de la filosofía de la vida concreta alguna vez dice que es "gelegentlich widerspruchsvoll", es decir, "ocasionalmente contradictoria". Esta expresión aparece en *Politische Theologie*, en la ed. de 1922, p. 28 -ya no en la de 1934, ni en las posteriores-. Es interesante observar que este tipo de racionalidad era defendida por la *konservative Revolution*, a la cual en ocasiones se adscribe a Schmitt. Dice A. MOHLER hablando de lo que llama *paradoxales Denken* (pensamiento paradójico) que se corresponde con la idea que estamos describiendo en Schmitt, en "Carl Schmitt und die konservative Revolution", p. 138.

pio formal de las primeras. Estas relaciones son precisamente las que se dan entre la jurisprudencia y la teología (...)"[305].

VI. La teología política pertenece al *nomos*

Este punto completa la descripción de la teología política schmittiana del mismo modo que su pequeño libro *Catolicismo romano y forma política* completa lógicamente su primera parte sobre la teología política, *Teología Política*[306].

La unión de los conceptos en la expresión teología política está significando el hecho de que la teología pertenece al *nomos*. Sólo en la medida en que Dios es un cierto *nomos*, la teología es susceptible de una relación con la política.

¿Qué quiere decir que la teología pertenece al *nomos*? Schmitt responde: significa publicidad a través del culto, los sacrificios, las ceremonias, etc., es decir, que lo divino tiene una forma por excelencia de *estar*, de *tomar un lugar*, de hacerse presente en la tierra: la Iglesia.

La teología está inserta en la continuidad política de un pueblo, para el cual "la religión de sus antepasados, los días de fiesta oficiales y el *deum colere kata ta nomina* resultan esenciales para identificar su patrimonio, sucesión legítima y a sí mismos"[307]. Esto era patente en la *polis* griega y en la *civitas* romana. La religión pertenecía al orden mismo de la ciudad.

Dios habita el mundo, es un *nomos* específico. El Dios cristiano se hizo hombre. Con Cristo apareció la mediación y la visibilidad de Dios[308]. Desde entonces Dios pertenece al *nomos* y no sólo al *logos*.

305. H. BALL, "Carl Schmitt Politische Theologie", p. 282. Contra esta tesis, y reconociendo la afirmación que aparece en la cita de Ball por forma de negarla, dice SPAEMANN en *Crítica de las utopías políticas*, p. 134: "Nosotros vemos la realidad bajo aspectos particulares y estos aspectos no se vuelven más claros a través del prisma de la Teología".

306. Ver al respecto, G. L. ULMEN, "Politische Theologie und Politische Ökonomie", p. 341.

307. C. SCHMITT, *Politische Theologie II*, p. 50. *Teología Política II*, p. 418.

308. C. SCHMITT, "Die Sichtbarkeit der Kirche", p. 451.

Después de que Cristo vino al mundo, sólo se puede concebir el carácter personal de todo hombre por relación a Él. Así, en palabras de Schmitt:

> "Lo que razonablemente puede ser definido y percibido como personalidad humana, existe sólo en el ámbito de la mediación entre Dios y el mundo terreno. El hombre completamente absorbido en Dios es tan poco una persona singular como el hombre completamente inserto en la terrenalidad. La singularidad del hombre se fundamenta en el hecho de que Dios lo mantiene en el mundo; es un individuo en el mundo, y por tanto en la comunidad. Su relación *ad se ipsum* no es posible sin una relación *ad alterum*. De hecho, ser en el mundo significa ser con otros: cualquier visibilidad, desde un punto de vista espiritual, significa la constitución de una comunidad"[309].

La visibilidad de una "comunidad espiritual" sólo es posible, por tanto, gracias a la toma de un espacio y su formalización. Sólo así una comunidad se convierte en una instancia capaz de actuar[310].

A este respecto, se ha de recordar que el concepto de forma es una de las claves del pensamiento schmittiano. Lo vemos aparecer en sus escritos en múltiples ocasiones y con sentidos en parte distintos[311]: habla de forma política[312], forma jurídica[313], forma estética[314], de superioridad formal[315].

Rasgo común a todos ellos y específico del concepto de forma en Schmitt es la superioridad cualitativa que implica un salto de perfección. El estar *formado* de algo supone ser a la vez universal y concreto. Pertenecer a lo invisible, una medida, lo universal y a la vez a lo visible, la medida encarnada. El concepto de forma realiza la mediación entre lo invisible y lo visible. Cualquier representación –siendo así que es mediación

309. *Ibidem*, pp. 77-78. Cfr. SCHINDLER/SCHOLZ, "Die Theologie Carl Schmitts", p. 168.

310. C. SCHMITT, *Politische Theologie II*, p. 106.

311. En *Politische Theologie*, se refiere al concepto de forma citando a Wolzendorf. Cfr. p. 37.

312. En el escrito *Römischer Katholizismus und politischer Form* y en *Verfassungslehre* al hablar de la formación del Estado.

313. En el capítulo segundo de *Politische Theologie*: "El problema de la soberanía como problema de la forma jurídica y la decisión".

314. *Politische Theologie II*, pp. 27 y 28; *Cattolicesimo Romano e Forma Politica*, p. 50.

315. *Ibidem*, p. 37.

de lo ausente por lo presente– ha de establecerse necesariamente en una *forma*.

La mediación más perfecta que ha tenido lugar en la historia, a saber, la persona de Cristo, estableció su propia representación en la forma de la Iglesia[316]. A la que califica Schmitt como triple gran forma:

> "(...) una forma estética de lo artístico, una forma jurídica del derecho y, finalmente, una forma de poder histórico-universal de brillo deslumbrante"[317].

Esta superioridad formal se cumple por la actuación del principio de representación. La Iglesia es representación en tanto que media entre Dios y los hombres, a través de oficios en los que hace valer, de modo efectivo, lo invisible en lo visible.

> "El sacerdote no es ni el funcionario ni el comisario del pensamiento republicano, ni su dignidad es impersonal como aquella del moderno 'oficial'. Al contrario, su oficio, en una cadena ininterrumpida, se remonta al mandato personal y a la persona de Cristo"[318].

La Iglesia de Cristo no es de este mundo, pero está en este mundo y esto quiere decir que está situada espacialmente, toma un espacio. Ello le da un carácter de impermeabilidad, visibilidad y publicidad[319]. En el espacio tiene lugar la "Historia de la Salvación". La historicidad teológica se realiza de modo legal, a través de formas concretas.

Hasta tal punto elogia Schmitt la forma jurídica de la Iglesia que la considera prototipo de toda forma jurídico–política. Y esto por varias razones. En primer lugar, porque la Iglesia es universal, pertenece a un *nomos* global de la tierra, el cual carece de límites espaciales físicos. En segundo lugar, porque la religión representa una esfera absolutamente efectiva, como ya dijimos. Cualquier poder es imagen de la omnipotencia de Dios y

316. Cfr. Hans BARION, "Weltgeschichtliche Machtform? Eine Studie zur Politischen Theologie des II Vatikanischen Konzils", p. 13.

317. C. SCHMITT, *Catolicismo romano y forma política*, p. 42.

318. *Ibidem*, p. 23.

319. C. SCHMITT, *Politische Theologie II*, p. 50.

la religión tiene que ver con la participación de esa omnipotencia. Así, la Iglesia sostiene su forma jurídica con un poder absoluto. En tercer lugar, porque tiene la representación más pura:

> "(...) no reside en los medios de poder económicos o militares. Independientemente de éstos, la Iglesia posee ese *pathos* de la autoridad en toda su pureza. También la Iglesia es una persona jurídica, pero es algo distinto de una sociedad anónima. Ésta última, el producto típico de la era de la producción, es un modo de cálculo, pero la Iglesia es una representación personal y concreta de una personalidad concreta. Cualquiera que la conozca añadirá que además es la portadora, en la mayor escala imaginable, del espíritu jurídico y la verdadera heredera de la jurisprudencia romana. En esa capacidad que tiene para la forma jurídica radica uno de sus secretos sociológicos. Pero tiene energía para adoptar esa forma o cualquier otra porque tiene la fuerza de la representación. Representa la *civitas humana*, representa en cada momento el nexo histórico con la encarnación y crucifixión de Cristo, representa al propio Cristo, personalmente, al Dios hecho Hombre en la realidad histórica. En su capacidad representativa radica su ventaja sobre una era de pensamiento económico"[320].

En este sentido, la Iglesia, al ser la más pura representación es un modelo para cualquier otra forma de representación, incluyendo el Estado[321]. En cuarto lugar, tiene el enemigo más auténtico. Lo que hace que su forma se halle alejada de cualquier neutralismo. La doctrina de la Iglesia no defiende puramente lo sobrenatural como contrapuesto a lo puramente terreno. Si esto fuera así, dice Schmitt, se habría olvidado de sí misma para convertirse en un refugio de hombres desengañados de una época racionalista y mecanicista:

> "Se habría convertido así en el deseado complemento del capitalismo, en un Instituto higiénico para las heridas provocadas en la lucha por la com-

320. C. SCHMITT, *Catolicismo romano y forma política*, p. 23.

321. H. BARION, "Weltgeschichtliche Machtform? Eine Studie zur Politischen Theologie des II Vatikanischen Konzils", p.14: "(...) el ve la forma política de la Iglesia como parte de la esencia de toda forma política, es decir, como representación de una idea no económica (histórica, terrena)".

> petencia, en una excursión dominguera o en unas vacaciones estivales para los habitantes de las macrourbes"[322].

En un cierto sentido –por el contrario–, dirá, el catolicismo es "político" en forma eminente, a diferencia de la absoluta "objetividad" neutral económica[323]. Sostiene una verdad que se hace siempre efectiva. Hasta tal punto es político que, si algún día el Estado, la unidad política, se despolitizara por completo en favor de la técnica y la economía, el catolicismo quedaría como único depositario del pensamiento político, lo cual, en opinión de Schmitt sería un monopolio monstruoso[324].

Pero, sobre todo, la Iglesia es "política" porque posee el carácter más real, más absoluto, de *Kat–echon*, y, por tanto, el enemigo por excelencia: Satanás. El demonio, que en el plano personal es el enemigo del alma, *inimicus animae*; juega frente a la Iglesia, el papel de *hostis*. El demonio es respecto a la sociedad espiritual, el *hostis ecclesiae*.

Se puede afirmar que, en este sentido, la Iglesia es el modelo de organización política por excelencia, porque al tener un *hostis simpliciter*, el *hostis* por excelencia, también tiene la fuerza por excelencia para constituirse como sociedad política, la fuerza absoluta contra el poder del mal. Es la forma jurídico–política de un *nomos* superior, el que constituye el habitar de Dios en el mundo.

322. C. SCHMITT, *Catolicismo romano y forma política*, p. 14.

323. *Ibidem*, p. 45. En este sentido afirma A. DOREMUS, en "Theologie, Politique et Science dans la problématique de la théologie politique", p. 54: "Lo que está claro y sobre todo decisivo en la perspectiva de esta oposición, es que la Iglesia y el Estado, como el poder espiritual y el poder temporal, se encuentran juntas, al lado, ante la espiritualidad y la politicidad de la racionalidad de las ciencias positivas, las técnicas y la economía".

324. C. SCHMITT, *Cattolicesimo Romano e Forma Politica*, p. 54. Cfr. *Begriff des Politischen*, pp. 37-38, donde Schmitt pone un ejemplo de cómo una comunidad religiosa puede tornarse política.

EPÍLOGO

Una de las cuestiones que se planteaban al comenzar este trabajo era la de si realmente en los escritos primariamente jurídicos, políticos e históricos de un *jurista* se podía encontrar encerrada toda una *filosofía*. El estilo intelectual y literario de Carl Schmitt hacía prever que sería posible. Sin embargo, el hecho de que no se hubiera realizado ningún trabajo específicamente filosófico, y el modo de reflexión histórica que caracteriza a sus escritos "pegada a los hechos", reducían las esperanzas. ¿En qué sentido es posible hablar de una filosofía política en Carl Schmitt?

La conclusión a la que hemos llegado en nuestra investigación es la siguiente: Carl Schmitt ha desarrollado una profunda filosofía práctica política.

Existe una lógica interna a todas las obras de la producción schmittiana, articulada a través de ciertas categorías, las cuales hemos intentado exponer en nuestro escrito.

Es propio de la filosofía el encontrar elementos formales del pensamiento que capten la realidad. La tarea de una filosofía práctica es encontrar unas formas de pensamiento que se correspondan con el modo de ser de la realidad práctica. Pues bien, Schmitt ha dibujado unas categorías formales, que expresan modos constantes de ser de la realidad política. Ellas no hacen referencia a una única situación concreta, sino que sirven para comprender y analizar cualquier situación política. No son formales en el sentido de abstractas, sino en el de reflejar algo natural a la sociedad humana.

Aunque la vida del hombre por pertenecer al ámbito de la naturaleza y al de la libertad, es muy variable, pues por un lado depende de los tiempos, los espacios y las circunstancias, y, por otro, puede innovar, todo sucede según ciertas formas constantes, que se actualizan en todo tiempo y en todo espacio, en todas las sociedades. Así, por ejemplo, la convivencia humana se ordena siempre en torno a una economía, un derecho y una política, formas que, a su vez, se concretan más por medio de otras formas.

Para poder hallarlas, Schmitt ha empleado el camino adecuado: ir a la *historia*. Y eso es un nuevo rasgo que permite ver como hay en él una filosofía práctica.

La historia es el lugar práctico de lo social. Precisamente porque el pensamiento de Schmitt se mueve en el terreno práctico social, tiene que ir a la historia. Y lo hace en dos sentidos: uno, para obtener los conceptos práctico-políticos y dos, para verificarlos.

En este método, se muestra la doble herencia, clásica y moderna, de Carl Schmitt. Como clásico utiliza la historia como *magistra vitae*, lugar en el que se aprende; como moderno, la utiliza como lugar de la verificación de su teoría. El recurso continuo a la historia se explica por esa posición peculiar clásica-moderna de Carl Schmitt.

Los conceptos formales que aparecen en su obra se pueden agrupar en tres categorías fundamentales que responden a la lógica dialéctica de interioridad-exterioridad, ejemplo paradigmático de la cual es la relación tierra-mar, tan original de la producción schmittiana. Esas categorías son: el *orden* que vendría a ser el aspecto de recogimiento e interioridad; el *conflicto* que implica una exterioridad y el *poder* que es una superación de los dos anteriores en una nueva actualización del orden. La primera categoría recoge una amplia temática de la obra del jurista que queda evocada en los conceptos de *nomos*, tierra, pueblo, derecho, constitución, norma, *Großraum*. La segunda hace referencia a la excepción y las diferentes oposiciones en las que toma vida, amigo-enemigo, guerra-paz, tierra-mar. Finalmente la génesis de un nuevo orden se expresa en conceptos como decisión, soberano, representación, unidad política, pluriverso político.

Estas tres categorías se refieren al espacio. Si las proyectásemos temporalmente nos resultaría que el *orden* es un punto de partida; lo primero es siempre un *nomos* y el orden que él configura. El conflicto es un segundo momento pues siempre se define por relación a un orden. La expansión de las diferentes tomas de la tierra y la escasez abren paso al conflicto. Y el ejercicio del *poder* implica siempre una conquista. El conflicto se re-

suelve mediante el ejercicio del poder político, que conquista nuevos espacios de paz.

Con todo, se ha de insistir en que la lógica schmittiana es predominantemente –y a pesar del interés del autor por la diacronía–, espacial. Por ello, el modo que tiene de progresar sigue el esquema *dentro-fuera* y resolución en un tercero superior, al que añade el esquema, también espacial, *arriba-abajo*. Dicho de otro modo: el *nomos* con su orden *interior* propio; el conflicto con algo *exterior* pero que me afecta; la resolución por un poder *superior*.

2. La lógica de la filosofía política schmittiana se configura desde el concepto de *nomos*.

El *nomos* es para el intelecto práctico lo mismo que el *logos* para el teórico. Así del mismo modo que el *logos* es un espacio intelectual, el *nomos* es un espacio inteligible práctico. Ambos no son independientes. Eso explica también por qué Schmitt puede mostrar, a través de diferentes ejemplos históricos, cómo las variaciones en las categorías sociales van siempre acompañadas de variaciones en el modo teórico de concebir la realidad, y viceversa.

Una filosofía política práctica deduce los modos de ser fundamentales de la realidad política desde el *nomos* y no desde el puro *logos*. *Logos* y *nomos* son dos formas de posesión humanas, una teórica y otra práctica.

Las categorías fundamentales de la vida práctica, explicitación del *nomos* de la tierra, son según Schmitt: *nehmen, teilen, weiden*, tomar, dividir, "cultivar". Su orden no es arbitrario. Lo primero que hace el hombre es tomar la tierra y habitarla, después diferencia las partes y las hace públicas, más tarde cultiva, economiza. Estas categorías fundamentales muestran una concepción de la filosofía política práctica como una *filosofía del tener*. Se echa en falta en Schmitt una elaboración más detallada de estas categorías. De todos modos y a ese respecto, se ha de subrayar lo siguiente: Que la vida del hombre, personal y en comunidad, esté constituida en relación con el espacio, no quiere decir que esté *determinada* por la realidad física, ya que está sólo *condicionada* por ella. Para entender la tesis de Schmitt hay que tomar en cuenta la idea de que el espacio es *análogo*: hay también un espacio cultural, espiritual, político, etc. Así, por ejemplo, amar que es la actividad práctica más alta del espíritu es un cierto *nehmen* o la cultura, es un cierto *weiden*.

Los ámbitos fundamentales de la vida del hombre en sociedad –economía, derecho, política– no pueden prescindir del *nomos*; las categorías con las que cada uno de ellos trabaja lo llevan implícito. Toda la teoría del *nomos* se desarrolla con la lógica de condición-actualización. Lo que en el plano cronológico-histórico es puesto como *condición* –el primer *nomos* de la tierra–, ha de ser *actualizado* por el hombre con su *decisión* –el *nomos* del poder político– y, en último término, por la instancia plenamente actualizadora, que es la máxima instancia de poder –el *nomos* divino–.

3. Como acabamos de apuntar, todas las categorías fundamentales de la filosofía política schmittiana están atravesadas por el *nomos*. Hemos ensayado un modo de exponer esta idea aprovechando el genio de la lengua alemana, para intentar mostrar de modo significativo la lógica interna en la que se mueve el pensamiento de Schmitt: *Nahme*, *Maßnahme*, *Abstandnahme*, *Ausnahme*, *Machtnahme*.

La *Nahme*, estudiada en el primer capítulo, indica, como acabamos de decir, que Schmitt desarrolla una filosofía del tener, la cual es una filosofía de la existencia, de la concreción y de la particularización. El hombre no puede vivir de meras abstracciones, pero, además, al concretar, particulariza. La primera particularización puramente material –desde el punto de vista objetivo– que realiza es la *Nahme*, la toma de la tierra. La primera *Nahme* que trasciende ese nivel es la toma de la mujer por el hombre. Toda *Nahme* es ya un ejercicio elemental de poder y un poder elemental y, por ello, tiene que ver potencialmente con lo político.

El hombre, como existente, toma la tierra. Ahora bien, como ser racional, para él vivir supone formalizar y universalizar. Como toda *Nahme* es formal, pero particular, a continuación ha de universalizarse. El hombre no sólo toma materialmente la tierra, sino que, al tomarla formalmente, la mide –*Maßnahme*– y formaliza, a su vez, universalmente la medida en un derecho –*Gesetz*–. La *Nahme* se convierte así de modo más universal en *Maßnahme*.

En la medida en que toda *Nahme* y toda *Maßnahme* se refieren a un espacio –material o social, y el espacio que está a disposición del hombre es limitado, siempre deja algo fuera de sí, el espacio medido siempre está puesto frente a otras posibles medidas y formalizaciones. Ello hace que toda *Nahme* o *Maßnahme* implique, por ser particular, una posible *Abstandnahme* o toma de distancia y, por tanto, también la posibilidad de

un conflicto. La relación amigo-enemigo surge en primer término como una relación mío-tuyo.

Visto desde el derecho se puede decir que, una vez que la formalización universal de la *Nahme* se interpreta como *razón*, bien histórica, bien “matemática-abstracta”, el ámbito que queda fuera de esa formalización, ya no es jurídico sino político. Consecuentemente, lo político traspasa el marco de la *razón*, entendida como proporción o cálculo. Esa es la explicación de por qué se ha acusado a Schmitt muchas veces de irracionalista o de decisionista. Sin embargo, decir que lo político está más allá de ese tipo de razón, no es lo mismo que sostener la tesis de la irracionalidad constitutiva de lo político o de su carácter precisivamente voluntario. A nuestro juicio, Schmitt no es en sentido estricto ni irracionalista ni voluntarista.

En caso de conflicto las medidas se “desencajan”, no se reconocen mutuamente. Es preciso un nuevo ajuste. Aparece la necesidad de implantar un nuevo *nomos*. Es el momento de crisis, de la *Ausnahme.* En ese momento no existe propiamente *nomos*, éste está en cuestión. Se precisa entonces de una decisión en orden a un nuevo *nomos*, ajustado a la nueva situación de la vida de un pueblo. Esa decisión no va dirigida simplemente a una nueva toma de la tierra, sino a actualizar, al solucionar el conflicto, una nueva *Nahme*, lo cual sólo se puede hacer mediante una *Machtnahme.*

Esta estructura, ese “espacio”, que se *expresa* en ciclos históricos, depende lógica y ontológicamente de una *Nahme* absoluta, que es un Poder absoluto y el Soberano con mayúscula, porque tiene la decisión última en sus manos.

La *analogía estructural* entre lo teológico y lo político, que nos permite estas últimas afirmaciones, es una clave del pensamiento schmittiano. Ella encierra una profunda intención: todo el *realismo* político y de lo político se explican, en último término, sólo mediante el recurso a Dios. De ese modo, *indirectamente*, lo político hace presente a Dios, y, de otro lado, el hombre –ser político– no puede explicarse sólo desde lo material.

4. Característico de la filosofía política de Schmitt es, sin embargo, que no es una pura ética ni un programa para una filosofía política futura ideal. Se ajusta sobriamente a lo que ha de ser la filosofía política. Es preciso, con todo, hacer aquí una observación. Si lo político no quiere conver-

tirse en una técnica neutral de poder –nada más lejos de la intención de Schmitt– ha de orientarse éticamente.

Lo político tiene un carácter específico. Esto lo vio bien Schmitt; sin embargo, no se puede desconectar de la esfera ética y religiosa. Esto es lo que no desarrolló quizá con suficiente detalle. Deja una puerta abierta a la trascendencia con la teología política. La puerta abierta hacia la ética está en la prudencia del soberano. Ahí hay una apelación a la conciencia. El soberano es un quien. Y un quien implica una responsabilidad y una publicidad de esa responsabilidad.

Carl Schmitt ha perseguido de una forma sin apenas parangón en la historia del pensamiento occidental descubrir la esencia de lo político. Ese es su objetivo principal. En esa persecución y para poder alcanzar su meta, ha precisado conceptos y elementos metódicos que constituyen en su entrelazamiento, y sin que él mismo se de cuenta suficientemente, toda una filosofía política.

BIBLIOGRAFÍA

I
OBRAS DE CARL SCHMITT CONSULTADAS

1910

Über Schuld und Schuldarten. Eine terminologische Untersuchung, Schletter'sche Buchhandlung, Breslau, 1910.

1912

"Don Quijote und das Publikum", en: *Die Rheinlande* 22, 1912, (pp. 348-350).

"Der Wahnmonolog und eine Philosophie des Als-ob", en: *Bayreuther Blätte*, Juniheft, 1912, (pp. 239-241).

Gesetz und Urteil. Eine Untersuchung zum Problem der Rechtspraxis, Otto Liebman, Berlin, 1912.

"Der Spiegel", en *Die Rheinlande* 22, 1912 (pp. 61-62).

1913

"Schopenhauers Rechtsphilosophie außerhalb seines philosophischen Systems", en: *Monatsschrift für Kriminalpsychologie und Strafrechtsreform,* 10. Jahrg. , Heft 1, 1913, (pp. 27-31).

"Juristische Fiktionen", en *Deutsche Juristen Zeitung*, 18. Jahrg. , Heft 12, 1913, (Sp. 804-806).

Schattenrisse, Akademie Verlag, Berlin, 1995.

1914

Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1914.

1916

Theodor Däublers "Nordlicht". Drei Studien über die Elemente, den Geist und die Aktualität des Werkes, Georg Müller, München, 1916.

1917

"Recht und Macht", en: *Summa. Eine Vierteljahresschrift*, Heft 1, 1917, (pp. 37-52).

"Die Sichtbarkeit der Kirche. Eine scholastische Erwägung", en: *Summa. Eine Vierteljahresschrift*, Heft 2, 1917, (pp. 71-80).

Aquí se ha utilizado la edición alemana en: E. Hüsmert und G. Giesler (Hrsg.), *Carl Schmitt. Die Militärzeit 1915 bis 1919*, Akademie Verlag, Berlin, 2005, (pp. 445-453).

1918

"Die Buribunken", en: *Summa. Eine Vierteljahresschrift*, Heft 4, 1918, (pp. 89-106).

1919

Politische Romantik, Duncker & Humblot, München/Leipzig, 1919.

Aquí se ha utilizado la edición italiana, *Romanticismo Politico*, Giuffrè Editore, Milano, 1981.

Para las citas en español se ha utilizado la traducción de Luis A. Rossi y Silvia Schwarzböck revisada por Jorge E. Dotti, *Romanticismo Político*, Universidad Nacional de Quilmes Ediciones, 2001.

1921

"Politische Theorie und Romantik", en: *Historische Zeitschrift*, Band 123, 3. Folge, 1921, (pp. 377-397).

Die Diktatur. Von den Anfängen des modernen Souveranitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf, Duncker & Humblot, München/Leipzig, 1921.

Aquí se ha utilizado la edición española, *La Dictadura. Desde los comienzos del pensamiento moderno de la soberanía hasta la lucha de clases proletaria*, Revista de Occidente, Madrid, 1968. Traducida por José Díaz García.

1922

Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveranität, Duncker & Humblot, Berlin, München/Leipzig, 1922.

Aquí se cita en una ocasión la edición alemana de 1922 y siempre se ha utilizado la edición alemana de 1979, Duncker & Humblot, Berlin.

Para los textos en español se ha utilizado *Teología Política* en: Héctor Orestes Aguilar, *Carl Schmitt, teólogo de la política*, Fondo de Cultura Económica, México, 2001, (pp. 21-65).

"Die Staatsphilosophie der Gegenrevolution", en: *Archiv für Rechts und Wirtschaftsphilosophie*, Band 16, 1922, (pp. 121-131).

Aquí se ha utilizado la edición española, "Para la filosofía política de la contrarrevolución", en: *Interpretación europea de Donoso Cortés*, Rialp, Madrid, 1963, (pp. 73-93). Traducida por Francisco de Asís Caballero y con un prólogo de Ángel López-Amo.

1923

Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus, Duncker & Humblot, München/Leipzig, 1923.

Aquí se ha utilizado la edición española, *Sobre el Parlamentarismo*, Técnos, Madrid, 1990. Traducida por Thiels Nelsson y Rosa Guerrero y con un estudio preliminar de Manuel Aragón.

Römischer Katholizismus und politische Form, Jakob Hegner, Hellerau, 1923.

Aquí se ha utilizado la edición italiana *Cattolicesimo romano e forma politica*, Giuffrè Editore, Il Mulino, Milano, 1986.

Para los textos en español se ha utilizado *Catolicismo romano y forma política*, Tecnos, Madrid, 2000. Traducción y estudio preliminar de Carlos Ruiz Miguel.

1924

"Der Begriff der modernen Demokratie in seinem Verhältnis zum Staatsbegriff", en: *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, Band 51, Heft 3, 1924, (pp. 817-823).

"Romantik", en: *Hochland*, 22. Jahrg. , Heft 2, 1924, (pp. 157-171).

1925

"Der Status quo und der Friede", en: *Hochland*, 23. Jahrg. Heft 1, 1925, (pp. 1-9).

"Besprechung des 'Essai sur l'emploi du sentiment religieux comme base d'autorité politique' von Marie-Anne Cochet", en: *Deutsche Literaturzeitung*, Heft 47, 1925 (Sp. 2308-2310).

"Illyrien. Notizen von einer dalmatinischen Reise", en: *Hochland*, 23. Jahrg. Heft 3, 1925, (pp. 293-298).

"Die Kernfrage des Völkerbundes", en: *Schmollers Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft im Deutschen Reiche*, 48. Jahrg. , Heft 4, 1925, (pp. 1-26).

Aquí se ha utilizado la publicación posterior en Dümmlers Verlagbuchhandlung, Berlin, 1926.

1926

"Der Gegensatz von Parlamentarismus und moderner Massendemokratie", en: *Hochland*, 23. Jahrg. Juniheft, (pp. 257-270).

"Zu Friedrich Meineckes 'Idee der Staatsräson'", en: *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, Band 56, Heft 1, (pp. 226-234).

1927

"Der Begriff des Politischen", en: *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, Band 58, Heft 1, 1927, (pp. 1-33).

"Donoso Cortés in Berlin", en: *Wiederbegegnung von Kirche und Kultur in Deutschland. Eine Gabe für Karl Muth*, Kösel und Pustet, München, 1927, (pp. 338-373).

Aquí se ha utilizado la edición española, "Donoso Cortés", en Berlin, en: *Interpretación europea de Donoso Cortés*, Rialp, Madrid, 1963, (pp. 93-121). Traducida por Francisco de Asís Caballero y con un prólogo de Ángel López-Amo.

“Volksentscheid und Volksbegehren. Ein Beitrag zur Auslegung der Weimarer Verfassung und zur Lehre von der unmittelbaren Demokratie”, en: *Beiträge zum ausländischen öffentlichen Recht und Völkerrecht*, Heft 2, 1927, (pp. 51-53).

1928

Verfassungslehre, Duncker & Humblot, München/Leipzig, 1928.

Aquí se ha utilizado la edición española, *Teoría de la Constitución*, Revista de Derecho Privado, Madrid, sin fecha.

“Der Völkerbund und Europa”, en: *Hochland*, 25. Jahrg. Januarheft, 1928, (pp. 345-354).

“Der bürgerliche Rechtsstaat”, en: *Abendland*, 3. Jahrg, 1928, (pp. 201-203).

1929

“Der unbekannte Donoso Cortés”, en: *Hochland*, 27. Jahrg., Heft 12, (pp. 491-496).

Aquí se ha utilizado la edición española, “El ignorado Donoso Cortés”, en *Interpretación europea de Donoso Cortés*, Rialp, Madrid, 1963, (pp. 121-133). Traducida por Francisco de Asís Caballero y con un prólogo de Ángel López-Amo.

“Die europäische Kultur im Zwischenstadium der Neutralisierung”, en: *Europäische Revue*, 5. Jahrg., Heft 8, (pp. 517-530).

Aquí se ha utilizado la edición que aparece incorporada a *Der Begriff des Politischen* de 1932.

1930

Der Völkerbund und das politische Problem der Friedenssicherung, Teubner, Leipzig, 1930.

“Staatsethik und pluralistischer Staat”, en *Kantstudien*, Band 35, Heft 1, (pp. 28-42).

Hugo Preuss. Sein Staatsbegriff und seine Stellung in der deutschen Staatslehre, J. C. B. Mohr, 1930.

“Das Problem der innerpolitischen Neutralität des Staates”, en: *Mitteilungen der Industrie- und Handelskammer zu Berlin*, 28 Jahrg. Heft 9, 1930, (pp. 471-477).

Aquí se ha utilizado la publicación en *Verfassungsrechtliche Aufsätze*, Duncker & Humblot, Berlin, 1958, (pp. 41-59).

1931

Der Hüter der Verfassung, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1931.

Aquí se ha utilizado la edición española, *La defensa de la Constitución*, Labor, Barcelona, 1931. Traducción de Manuel Sanchez Sarto y con un prólogo de Pedro de la Vega.

"Die Wendung zum totalen Staat", en: *Europäische Revue*, 7. Jahrg., Heft 4, (pp. 241-250).

Aquí se ha utilizado la publicación en *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar-Genf-Versailles, 1923-1939*, Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburg, 1940, (pp. 147-157).

"Presse und öffentliche Meinung. Diskussionsbeitrag auf dem deutschen Soziologentag in Berlin", en: *Schriften der deutschen Gesellschaft für Soziologie*, Band VII, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1931, (pp. 56-59).

"Reichs und Verwaltungsreform", en *Deutsche Juristen Zeitung*, 36. Jahrg. , Heft 1, 1931, (pp. 5-11).

"Freiheitsrechte und institutionelle Garantien der Reichsverfassung", en: *Rechtswissenschaftliche Beiträge zum 25 jährigen Bestehen der Handels Hochschule Berlin*. Verlag von Reimar Hobbing, Berlin, 1931.

1932

Legalität und Legitimität, Duncker & Humblot, München/Leipzig, 1932.

Aquí se ha utilizado la edición española, *Legalidad y legitimidad*, Aguilar, Madrid, 1971. Traducción de José Díaz García.

Der Begriff des Politischen, Duncker & Humblot, München/Leipzig, 1932.

Aquí se ha utilizado la edición alemana *Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien*, Duncker & Humblot, Berlin, 1979.

"Gesunde Wirtschaft im starken Staat", en: *Mitteilungen des Vereins zur Wahrung der gemeinsamen wirtschaftlichen Interessen in Rheinland und Westfalen*, Jg. 1932, Nr. 1, Heft 21, (pp. 13-32).

Posteriormente reeditado con el nombre "Starker Staat und gesunde Wirtschaft", en: *Volk und Reich. Politische Monatshefte*, Februar 1933 (pp. 81-94).

1933

Der Begriff des Politischen, Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburg, 1933.

Staat, Bewegung, Volk. Die Dreigliederung der politischen Einheit, Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburg, 1933.

"Völkerrechtliche Formen des modernen Imperialismus", en: *Königsberger Auslandsstudien*, Band 8, 1933.

Aquí se ha utilizado la edición de *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar-Genf-Versailles, 1923-1939*, Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburg, 1940, (pp. 162-180).

"Machtpositionen des modernen Staates", en: *Deutsches Volkstum*, 15. Jahrg. 2, Märzheft, 1933, (pp. 225-230).

Aquí se ha utilizado la edición de *Verfassungsrechtliche Aufsätze*, Duncker & Humblot, Berlin, 1958, (pp. 367-371).

"Frieden oder Pazifismus?", en: *Münchener Neueste Nachrichten*, 86. Jahrg., Nr. 308, del 11. 11. 1933.

1934

Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens, Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburg, 1934.

Para las citas en español se ha utilizado la edición española, *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica*, Tecnos, Madrid, 1996. Estudio preliminar, traducción y notas de Montserrat Herrero.

Staatsgefüge und Zusammenbruch des zweiten Reiches. Der Sieg des Bürgers über den Soldaten, Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburg, 1934.

"Nationalsozialistisches Rechtsdenken", en: *Deutsches Recht,* 4. Jahrg., Nr. 10, 1934, (pp. 225-229).

"Der Führer schützt das Recht. Zur Reichstagsrede Adolf Hitlers vom 13. Juli. 1934", en: *Deutsche Juristen Zeitung*, 39. Jahrg., Heft 15, 1934, (Sp. 945-950).

Aquí se cita por la publicación en *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar-Genf-Versailles, 1923-1939*, Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburg, 1940, (pp. 199-204).

1936

I caratteri essenziali dello stato nazionalsozialista, Circolo Juridico di Milano, Panorama, Milano, 1936. No apareció publicado en alemán.

"Die deutsche Rechtswissenschaft im Kampf gegen den jüdischen Geist", en: *Deutsche Juristen Zeitung*, 41. Jahrg. , Heft 20, 1936, (pp. 1193-1199).

"Die geschichtliche Lage der deutschen Rechtswissenschaft", en: *Deutsche Juristen Zeitung*, 41. Jahrg. , Heft 1, 1936, (pp. 15-21).

"Die Nationalsozialistische Gesetzgebung und der Vorbehalt des 'ordre public' im Internationalen Privatrecht", en: *Zeitschrift der Akademie für deutsches Recht*, 35. Jahrg. Heft 4, 1936, (pp. 204-211).

1937

"Der Staat als Mechanismus bei Hobbes und Descartes", en: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, Band 30, Heft 4, 1937, (pp. 622-632).

"Totaler Feind, totaler Krieg, totaler Staat", en: *Völkerbund und Völkerrecht*, 4. Jahrg. , 1937, (pp. 139-145).

Aquí se ha utilizado la publicación en *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar-Genf-Versailles, 1923-1939*, Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburg, 1940, (pp. 234-240).

"Der Begriff der Piraterie", en: *Völkerbund und Völkerrecht*, 4. Jahrg., 1937, (pp. 351-354).

Aquí se ha utilizado la publicación en *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar-Genf-Versailles, 1923-1939*, Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburg, 1940, (pp. 240-243).

1938

Die Wendung zum diskriminierenden Kriegsbegriff. Duncker & Humblot, München/Leipzig, 1938.

Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols, Hanseatische Verlaganstalt, Hamburg, 1938.

Aquí se ha utilizado la edición española, *El Leviatan en la teoría del Estado de Tomás Hobbes*, Haz, Madrid, 1941. Traducción de Francisco Javier Conde.

1939

Völkerrechtliche Großraumordnung mit Interventionsverbot für raumfremde Mächte. Ein Beitrag zum Reichsbegriff im Völkerrecht, Deutscher Rechtsverlag, Berlin/Wien/Leipzig, 1939.

Aquí se ha utilizado la edición de 1941, Deutscher Rechtsverlag, Berlin/Wien/Leipzig.

"Großraum gegen Universalismus. Der völkerrechtliche Kampf um die Monroedoktrin", en: *Zeitschrift der Akademie für Deutsches Recht*, 6. Jahrg. , Heft 7, 1939, (pp. 333-337).

Aquí se ha utilizado la publicación en *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar-Genf-Versailles, 1923-1939*, Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburg, 1940, (pp. 295-302).

"Inter Pacem et bellum nihil medium", en: *Zeitschrift der Akademie für deutsches Recht*, 6. Jahrg. Heft 18, 1939, (pp. 595-595).

"Der Reichsbegriff im Völkerrecht", en: *Deutsches Recht,* 9. Jahrg., Heft 11, 1939, (pp. 341-344).

Aquí se cita desde *Völkerrechtliche Großraumordnung mit Interventionsverbot für Raumfremde Mächte. Ein Beitrag zum Reichsbegriff im Völkerrecht,* Deutscher Rechtsverlag, Berlin/Wien/Leipzig, 1941

"Neutralität und Neutralisierungen", en: *Deutsche Rechtswissenschaft, Vierteljahresschrift der Akademie für Deutsches Recht*, 4 Band, Heft 2, 1939, (pp. 97-118).

Aquí se ha utilizado la publicación en *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar-Genf-Versailles, 1923-1939*, Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburg, 1940, (pp. 271-295).

1940

Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar-Genf-Versailles, 1923-1939, Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburg, 1940.

"Die Raumrevolution: durch den totalen Krieg zu einem totalen Frieden", en: *Das Reich*, Nr. 19, del 29. 9. 1940.

"Reich und Raum. Elemente eines neuen Völkerrechts", en: *Zeitschrift der Akademie für deutsches Recht,* 7. Jahrg. Heft 3, 1940, (pp. 201-203).

Aquí se cita por *Völkerrechtliche Großraumordnung mit Interventionsverbot für Raumfremde Mächte. Ein Beitrag zum Reichsbegriff im Völkerrecht,* Deutscher Rechtsverlag, Berlin/Wien/Leipzig, 1941.

"Der neue Raumbegriff", en: *Raumforschung und Raumordnung* (faltan más datos).

Aquí se cita por *Völkerrechtliche Großraumordnung mit Interventionsverbot für Raumfremde Mächte. Ein Beitrag zum Reichsbegriff im Völkerrecht,* Deutscher Rechtsverlag, Berlin/Wien/Leipzig, 1941.

1941

"Raum und Großraum im Völkerrecht", en: *Zeitschrift für Völkerrecht*, 24. Jahrg. , 1941, (pp. 145-179).

"Staatliche Souveranität und freies Meer. Über den Gegensatz von Land und See im Völkerrecht der Neuzeit", en: *Das Reich und Europa*, Koehler & Amelang, Leipzig, 1941, (pp. 91-117).

La primera parte se corresponde con *Staat als ein konkreter, an eine geschichtliche Epoche gebundener Begriff*, publicado como parte de*Verfassungsrechtliche Aufsätze*, Duncker & Humblot, Berlin, 1958, (pp. 375-386).

"Das Meer gegen das Land", en: *Das Reich*, Nr. 10, del 10. 3. 1941.

1942

Land und Meer. Eine weltgeschichtliche Betrachtung, Reclam, Leipzig, 1942.

Aquí se ha utilizado la edición española, *Tierra y Mar. Consideraciones sobre la historia universal*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1952. Traducción de Rafael Fernández Quintanilla.

En alguna ocasión se ha citado la edición alemana de G. Maschke porque en ella aparece una *Nachbemerkung* y algunas anotaciones que no aparecen en la española. *Land und Meer*, Hohenheim, Köln, 1981.

"Beschleuniger wider Willen oder: Die Problematik der westlichen Hemisphäre", en *Das Reich* del 19. 4. 1942.

1943

"Cambio de estructura en el Derecho Internacional", *Instituto de Estudios Políticos*, Madrid, 1943. No se publicó en alemán.

1946

"Führung und Hegemonie", en: *Schmollers Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft im Deutschen Reich*, 63. Jahrg., 1946, (pp. 513-520).

1949

"Maritime Weltpolitik. Besprechung eines Buches von Egmon Zechlin", en *Christ und Welt*, 2 Jahrg., 6. 10. 1949.

"Donoso Cortés in gesamteuropäischer Interpretation", en: *Die neue Ordnung*, 3. Jahrg. , Heft 1, 1949, (pp. 1-15).

1950

Die Lage der europäischen Rechtswissenschaft, Internationaler Universitätsverlag, Tübingen, 1950.

Aquí se ha utilizado la publicación en *Verfassungsrechtliche Aufsätze,* Duncker & Humblot, Berlin, 1958, (pp. 386-430).

Ex Captivitate Salus. Erfahrungen der Zeit 1945-1947, Greven Verlag, Köln, 1950.

Aquí se ha utilizado la edición española, *Ex Captivitate Salus. Experiencias de los años 1945-1947*, Porto y Cia., Santiago de Compostela, 1960. Traducción de Anima Schmitt.

Donoso Cortés in gesamteuropäischer Interpretation. *Vier Aufsätze*, Greven Verlag, Köln, 1950.

Aquí se ha utilizado la edición española, *Interpretación europea de Donoso Cortés*, Rialp, Madrid, 1963, (pp. 35-73). Traducción de Francisco de Asís Caballero y con un prólogo de Ángel López-Amo.

Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum, Greven Verlag, Köln, 1950.

Para los textos en español se ha utilizado *El nomos de la tierra en el Derecho de Gentes del Jus Publicum Eurpaeum*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1975. Traducción de Dora Schilling Thon.

"Existentielle Geschichtsschreibung: Alexis de Tocqueville", en: *Universitas* 5. Jahrg. , Heft 10, 1950, (pp. 1175-1178).

"Die Rechtswissenschaft als letztes Asyl des Rechtsbewußtseins", en: *Universitas* 5. Jahrg. , Heft5, 1950 (pp. 523-528).

"Das Problem der Legalität", en: *Die neue Ordnung*, 4. Jahrg. , Heft 3, 1950, (pp. 270-275).

Aquí se ha utilizado la publicación en *Verfassungsrechtliche Aufsätze,* Duncker & Humblot, Berlin, 1958, (pp. 440-452).

"Drei Stufen Historischer Sinngebung", en: *Universitas*, 5 Jahrg. Heft 8, 1950, (pp. 927-931).

Aquí se ha utilizado también la edición española, "Tres posibilidades de una visión cristiana de la historia", en: Arbor 62, 1951, (pp. 237-241). No es idéntica con la alemana. Por eso se citan las dos en el libro.

1951

La Unidad del Mundo, Ateneo, Madrid, 1951. Traducción de Antonio Truyol y Serra y con un prólogo de Florentino Pérez Embid.

Un año más tarde se publicó en alemán, "Die Einheit der Welt", en: *Merkur*, 6. Jahrg. Heft 1, 1952, (pp. 1-11).

"Justissima tellus. Das Recht als Einheit von Ordnung und Ortung", *Universitas* 6. Jahrg. , Heft 3, 1951, (pp. 283-355).

"Recht und Raum", en: *Tymbos für Wilhelm Ahlmann,* W. de Gryter & Co. Berlin, 1951, (pp. 241-251).

"Raum und Rom. Zur Phonetik des Wortes Raum", en: *Universitas* 6. Jahrg. Heft 9, 1951, (pp. 963-967).

"Dreihundert Jahre Leviathan", en: *Die Tat,* 5.4.1951.

Aquí se ha utilizado la publicación en *Universitas* 7. Jahrg. , Heft 2, 1952, (pp. 179-181).

1953

"Nehmen, Teilen, Weiden. Ein Versuch, die Grundfragen jeder Sozial- und Wirtschaftsordnung vom "nomos" her richtig zu stellen", en: Gemeinschaft und Politik. *Zeitsschrift für soziale und politische Gestaltung,* 1. Jahrg. , Heft 3, Bad Godesberg hrsg. 1953, (pp. 18-27).

Aquí se ha utilizado la publicación en *Rechtsstaatlichkeit und Sozialstaatlichkeit*, Band 118 en la colección Wege der Forschung, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1968, (pp. 489-504).

1954

Gespräch über die Macht und den Zugang zum Machthaber, Günther Neske, Pfullingen, Württemberg, 1954.

Aquí se ha utilizado la edición española, "Coloquio sobre el poder y el acceso al poderoso", en: *Revista de Estudios Políticos*, 52, nº 78, 1954, (pp. 3-20).

“Besprechungen der Bücher von Ernst Sauer: ‘Souveranität und Solidarität’ und von Rudolf Bindschedler: ‘Rechtsfragen der europäischen Einigung’“, en: *Das Historisch-Politische Buch*, 2. Jahrg., Heft 7, (pp. 217-218); 3. Jahrg. Heft 1/2, (p. 52).

1955

“Der neue Nomos der Erde”, en: *Lebendiges Wissen*, Neue Folge, Band 2, 1955, hrsg. Heinz Friedrich, Alfred Kröner Verlag, Stuttgart, (pp. 281-288).

Aquí se ha utilizado la publicación en *Gemeinschaft und Politik. Zeitsschrift für soziale und politische Gestaltung,* 3. Jahrg., Heft 1, Bad Godesberg hrsg. , 1955. (pp. 7-10).

“Besprechungen der Bücher von Herbert von Borch: ‘Obrigkeit und Widerstand. Zur politischen Soziologie des Beamtentums’, von F. J. P. Veale: ‘Der Barbarei entgegen’ und von Georg Schwarzenberger: ‘Machtpolitik’“, en: *Das Historisch-Politische Buch*, 3. Jahrg. , Heft 3, (p. 72), Heft 6, (pp. 200-201), Heft 8, (p. 259).

“Die geschichtliche Struktur des heutigen Weltgegensatzes von Ost und West”, en: *Freundschaftliche Begegnungen. Festschrift für Ernst Jünger zum 60. Geburtstag*, Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1955, (pp. 135-167).

Aquí se ha utilizado la edición española, “La tensión planetaria entre oriente y occidente y la oposición entre tierra y mar”, en: *Revista de Estudios Político*s, 54, nº 81, 1955, (pp. 3-28).

“Der Aufbruch ins Weltall. Ein Gespräch zu dritt über die Bedeutung des Gegensatzes von Land und Meer”, en: *Christ und Welt*, 8. Jahrg. Nr. 25, 23. 6. 1955.

1956

Hamlet oder Hekuba. Der Einbruch der Zeit in dem Spiel, Eugen Diederichs, Düsseldorf, Köln, 1956.

Aquí se ha utilizado la edición española, “Hamlet y Jacobo I de Inglaterra (Política y Literatura)”, en: *Revista de Estudios Políticos*, 56, nº 85, 1956, (pp. 59-91).

“Besprechungen der Bücher von Karl Griewank: ‘Der neuzeitliche Revolutionsbegriff’, von Max Weber: ‘Wirtschaft und Gesellschaft’ y ‘Staatssoziologie’“, en: *Das Historisch-Politische Buch*, 4. Jahrg. , Heft 4. (pp. 110), Heft 7, (pp. 195-196) y 5. Jahrg. , Heft 3, (pp. 70-71).

“Antwort auf eine Umfrage ‘Bücher von Morgen’“, en *Christ und Welt*, 9. Jahrg. Nr. 49, 6.12.1956.

1957

"Die andere Hegel-Linie. Hans Freyer zum 70. Geburstag", en: *Christ und Welt*, 10. Jahrg. Nr. 30, de 25.7.1957.

1958

Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924-1954. Materialen zu einer Verfassungslehre, Duncker & Humblot, Berlin, 1958.

"Besprechung des Buches von Johannes Winckelmann: 'Gesellschaft und Staat in der verstehenden Soziologie Max Webers'", en: *Das Historisch-Politische Buch*, 6. Jahrg. , Heft 4, 1958, (p. 102).

"Gespräch über den neuen Raum", en: *Estudios de Derecho Internacional en homenaje a Barcia Trelles*, Universidad de Santiago de Compostela, Zaragoza, 1958, (pp. 263-282).

1959

"Nomos-Nahme-Name", en: *Der beständige Aufbruch*. *Festschrift für Erich Pryzwara*, hrsg. Siegfried Behn, Verlag Glock & Lütz, Nürenberg, 1959, (pp. 92-105).

"Besprechung der Bücher von Max Weber: 'Gesammelte Politische Schriften' und von R. Koselleck: 'Kritik und Krise -ein Beitrag zur Pathogenese der bürgeliche Welt'", en: *Das Historisch-Politische Buch*, 7. Jahrg., 1959, Heft 2, (p. 53), y Heft 10, (pp. 301-302).

1960

"Der Gegensatz von Gemeinschaft und Gesellschaft als Beispiel einer Zweigliedrigen Unterscheidung. Betrachtungen zum Schicksal solcher Antithesen", en: *Estudios Jurídico Sociales*, tomo 1, Universidad de Santiago de Compostela, Zaragoza, 1960, (pp. 165-176).

Aquí se ha utilizado la edición francesa, "Le contraste entre Communauté et societé en tant qu' example d'une distinction dualiste. Réflexions à propos de la structure et du sort de ce type d'antithèses", en: *Res Publica*, 17. Jahrg., Heft 1, 1975, (pp. 105-119).

"Besprechung des Buches von W. J. Mommsen: 'Max Weber und die deutsche Politik, 1890-1920'", en: *Das Historisch-Politische Buch*, 8. Jahrg., Heft 6, 1960, (pp. 180-181).

1962

"El Orden del Mundo después de la Segunda Guerra Mundial", en: *Revista de Estudios Políticos*, nº 122, 1962, (pp. 19-38).

1963

Theorie des Partisanen. Zwischen Bemerkung zum Begriff des Politischen, Duncker & Humblot, Berlin, 1963.

Aquí se ha utilizado la edición española, *Teoría del Partisano. Acotación al concepto de lo político*, Instituto de Estudios Políticos, 1966. Traducción de Anima Schmitt.

1964

"Besprechung des Buches von F. C. Hood: 'The Divine Politics of Thomas Hobbes. An Interpretation of Leviathan' ", en: *Das Politisch-Historische Buch,* 12. Jahrg., Heft 7, 1964, (p. 202).

1965

"Die vollendete Reformation. Bemerkungen und Hinweise zu neuen Leviathan Interpretationen", *Der Staat* 4, 1965, (pp. 51-69).

"Besprechung des Buches von P. C. Mayer-Tasch: 'T. Hobbes und das Widerstandsrecht' ", en: *Das Historisch-Politische Buch*, 13. Jahrg. , Heft 7, 1965, (p. 202).

1967

"Clausewitz als politischer Denker. Bemerkungen und Hinweise", en: *Der Staat* 6, 1967, (pp. 478-502).

"Die Tyrannei der Werte", en: *Säkularisation und Utopie*, Ebracher Studien, Festschrift für Ernst Forsthoff, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart, 1967.

Aquí se ha utilizado la publicación en: C. Schmitt, E. Jüngel, S. Schelz, *Die Tyrannei der Werte*, Lutherisches Verlagshaus, Hamburg, 1979, (pp. 9-43).

1970

Politische Theologie II. Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie, Duncker & Humblot, Berlin, 1970.

Para los textos en español se ha utilizado Teología Política II en: Héctor Orestes Aguilar, *Carl Schmitt, teólogo de la política,* Fondo de Cultura Económica, México, 2001, (pp. 395-463).

“TV- Demokratie-Die Agressivität des Fortschritts”, en: *Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt*, 23. Jahrg. , Nr. 26, 28.6.1970.

1978

“Die legale Weltrevolution. Politischer Mehrwert als Prämie auf juristische Legalität und Superlegalität”, en: *Der Staat* 17, 1978, (pp. 321-340).

1988

“Berlin 1907”, en: *Schmittiana I,* Brüssel, 1988, (pp. 13-21).

1991

Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951, Duncker & Humblot, Berlin, 1991. Hrsg. E. F. V. Medem.

2005

Die Militärzeit 1915 bis 1919, Akademie Verlag, Berlín, 2005. Hrsg. E. Hüsmert und G. Giesler.

II
BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

1. ELENCOS BIBLIOGRÁFICOS

TOMMISSEN, P., *Bibliographie,* en: *Festschrift für Carl Schmitt zum 70. Geburtstag*, hrsg. von H. Barion/ E. Forsthoff/ W. Weber, Berlin 1959, (pp. 273-330).

TOMMISSEN, P., "Ergänzungsliste zur Bibliographie", en: *Epirrhosis. Festgabe Für Carl Schmitt zum 80. Geburtstag*, hrsg. von H. Barion/ E. -W. Böckenförde/ E. Forsthoff/ W. Weber, Berlin 1968, Bd. 2, pp. 739-778.

— "Fortsetzungsliste zur Bibliographie", en: *Over in zake Carl Schmitt*, Bruselas 1975, (pp127-166).

— *Zweite Fortsetzungsliste der Carl-Schmitt Bibliographie vom Jahre 1959*, en: J. Freund/ P. Tommissen hrsg.

BENOIST, A. d., *Carl Schmit. Bibliographie Seiner Schriften und Korrespondenzen*, Akademie Verlag, Berlín, 2003.

2. BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

ADAM, A., *Rekonstruktion des Politischen: Carl Schmitt und die Krise der Staatlichkeit, 1912-1933*. V. C. H. Acta Humaniora, Weiheim, 1992.

ALTMANN, R., "Der Feind und der Friede", en: *Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken* 22. Jahrg. Heft 9, 1968, (pp. 777-785).

Reivindicación de la voluntad, EUNSA, Pamplona, 1988.

— "Origen y Negatividad", en: *Estudios en honor del profesor Jesús Arellano en su LXX aniversario, Thémata. Revista de Filosofía*, nº 10, 1992, (pp. 403-413).

— "Versuch, die Vielfalt der gesellschaftlichen Subsysteme einzuordnen, mit besonderer Berücksichtigung des Rechts", en: *Jahrbuch für Recht und Ethik*, Band 1, Duncker & Humblot, Berlin, 1993, (pp. 283-291). Traducido al español como "Intento de clasificar la pluralidad de subsistemas sociales, con especial atención al derecho", en: *Persona y Derecho. Revista de fundamentación de las Instituciones Jurídicas y Derechos Humanos*, Vol. 33, 1995 (pp. 41-51).

ALVIRA, R., "Habitar y Cultivar", en: *Ecología y Filosofía. Actas del I Simposio Internacional sobre ecología y filosofía*, Mendoza, 24-26, Septiembre, 1993, EDIUM, Argentina, 1993, (pp. 17-26).

— "Consideraciones acerca del pecado original", en: *Razón y Libertad. Homenaje a Antonio Millán Puelles*, Rialp, Madrid, 1990, (pp. 111-120).

BACHOFEN, J. J., *Mutterrecht*, Karl Schwalvenberg Verlag, Dortmund, 1947.

BADKE, R., “Feind oder Gegner? Bemerkungen zum Begriff des Politischen nach der Theorie Carl Schmitts”, en: *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht,* 9. Jahrg., 1958, (pp. 686-695).

BALL, H., “Carl Schmitts Politische Theologie”, en: *Hochland*, 21. Jahrg., 1924, (pp. 261-286).

BARION, H., “Kirche oder Partei? Römischer Katholizismus und politische Form”, en: *Der Staat* 4, 1965, (pp. 131-176).

— “Weltgeschichtliche Machtform? Eine Studie zur Politischen Theologie des II. Vatikanischen Konzils”, en *Epirrhosis,* Teilband 2, (pp. 13-59).

BARTH, H., *Die Idee der Ordnung,* Eugen Rentsch Verlag, Erlebanch/Zürich/Stuttgart, 1958.

BATTAGLIA, F., “Stato, politica e diritto secondo Carl Schmitt”, en: *Rivista internationale di filosofia del diritto*, 16, 1936, (pp. 419-423).

BECKER, H., *Die Parlamentarismuskritik bei Carl Schmitt und Jürgen Habermas*, Duncker & Humblot, Berlin, 1994.

BENDERSKY, J. W., *Carl Schmitt. Theorist for the Reich,* Princeton University Press, Princeton, 1983.

— “Carl Schmitt at Nürenberg”, en *Telos* 77, Summer 1987 (pp. 91-129).

BENEYTO, J. M., *Politische Theologie als Politische Theorie. Eine Untersuchung zur Rechts und Staatstheorie Carl Schmitts und ihrer Wirkungsgeschichte in Spanien*, Duncker & Humblot, Berlin, 1983.

BENJAMIN, W., *Gesammelte Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt, 1991.

BENTIN, L. A., *Johannes Popitz und Carl Schmitt. Zur wirtschaftlichen Theorie des totalen Staates in Deutschland*, Beck, München, 1972.

BERGER, H., “Zur Staatslehre Carl Schmitts”, en: *Hochland*, 1. Jahrg., 1965, (pp. 67-76).

BIELEFELD, H., *Kampf und Entscheidung. Politischer Existenzialismus bei Carl Schmitt, Helmuth Plessner und Karl Jaspers,* Könighausen & Neumann, Würzburg, 1994.

BLUMENBERG, H., *Die Legitimität der Neuzeit,* Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1966.

— *Arbeit am Mythos,* Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1979.

BÖCKENFÖRDE, E.-W., “Politische Theorie und Politische Theologie”, en: *Revue européenne des sciences sociales*, XIX, 54-55, 1981, (pp. 23-245).

— Voz “Konkretes Ordnungsdenken”, en: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. J. Ritter/K. Gründer, Basel, 1984, Band 6 (Sp. 1312-1315).

— “Politisches Mandat der Kirche?”, en: *Stimmen der Zeit*, 184, 1969, (pp. 361-373).

BÖCKENFÖRDE, E.-W., "Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation", en: *Säkularisation und Utopie. Ernst Forsthoff zum 65. Geburtstag, Stuttgart*, 1967, (pp. 75-94).

— "Der Begriff des Politischen als Schlüssel zum Staatsrechtlichen Werk Carl Schmitts", en: *Complexio Oppositorum, Über Carl Schmitt*, 1988, (pp. 283-300).

— "Die verfassungsgebende Gewalt des Volkes -ein Grentzbegriff des Verfassungsrechts", en: *Würzburger Vorträge zur Rechtsphilosophie, Rechtstheorie und Rechtssoziologie*, Heft 4, 1986.

BONALD, L., *Oeuvres complètes de Bonald*, editadas por l' abbé Migne, 3 vols, 1959-1964.

BOOKBINDER, P., *From the other judge to the other German. Carl Schmitt 1910-1936*, Phil Diss. Brandeis University, 1972.

BONVECCIO, C., *Decisionismo: La dottrina politica di Carl Schmitt*, Ed. Unicopli, Milano, 1984.

BRINKMANN, C., "Carl Schmitts Politische Romantik", en: *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, 54, 1925, (pp. 530-536).

— "Der Nomos der Erde", en: *Universitas*, 6. Jahrg. Heft 8, 1951, (pp. 907-909).

BRUNNER, O., *Land und Herrschaft. Grundfragen der territorialen Verfassungsgeschichte im Mittelalter*, Rudolf M. Rother Verlag, Brünn/München/Wien, 1943.

BÜRGER, P., "Carl Schmitt oder die Fundierung der Politik auf Ästhetik ", en: Christa Bürger, hsrg. *Zerstörung und Rettung des Mythos durch Licht*, 1986, (pp. 170-175).

CANTIMORI, D., "La politica di Carl Schmitt", en: *Studi Germanici* 1, 1935, (pp. 471-489).

CARACCIOLO, A., "Felice Battaglia e la recezione idealistica di Carl Schmitt", en: *Behemoth*, 8, 1990, p. 51.

CASTRUCCI, E., *Introduzione alla filosofia del diritto pubblico di Carl Schmitt*, G. Ciappichelli Editore, Turin, 1991.

COHEN, L. y ARATO, A., *Civil Society and Political Theory*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, London, 1990.

COLLINWOOD, R. G., *An Autobiography*, Oxford University Press, 1939.

— *The Idea of History*, Clarendon Press, Oxford, 1946.

— *The New Leviathan or Man, Society, Civilisation and Barbarism*, Oxford, 1942.

CRISTI, R., *Le libéralisme conservateur. Trois essais sur Schmitt, Hayek et Hegel.* Trad. Noèlle Burge, Ed. Kimé, Paris 1993.

DEMANDT, A., “Staatsform und Feindbild bei Carl Schmitt”, en: *Der Staat* 27, 1988, (pp. 23-32).

DEMPF, A., “Fortschrittliche Intelligenz nach dem Ersten Weltkrieg”, en: *Hochland* 61, 1969, (pp. 234-242).

DONOSO CORTÉS, J., *Obras Completas*, BAC. Madrid, 1946.

DOREMUS, A., “Théologie, politique et science dans la problématique de la théologie politique”, en: *Cahiers Vilfredo Pareto. Revue européenne des sciences sociales*, XVI, Nº 44, 1978, (pp. 54-65).

EICHHORN, M., *Es wird regiert!: Der Staat im Denken K. Barths und Carl Schmitt in den Jahren 1919 bis 1938*, Duncker & Humblot, Berlin, 1994.

ESTEVEZ ARAUJO, J. A., *La crisis del Estado de derecho liberal: Schmitt en Weimar*, Ariel, Barcelona, 1989.

FABER, R., “‘Nemo contra deus nisi deus ipse’ Gegen Hans Blumenberg politische Polytheologie”, en: Faber, R. , *Der Prometeus Komplex: Zur Kritik der Politologie Eric Voegelin und Hans Blumenberg*, Königshausen+Neumann, Würzburg, 1984, (pp. 75-87).

FALLETI, F., “Note sullo ‘Justus hostis’ in Carl Schmitt”, en: *Behemoth*, VIII, 1-2, gennaio-giugno, 1993, (pp. 33-35).

FEUERBACH, S. L., “La Theorie du Großraum chez Carl Schmitt”, en *Complexio Oppositorum. Über Carl Schmitt*, 1988, (pp. 401-418).

FIJALKOWSKI, J., *Die Wendung zum Führerstaat. Ideologische Komponenten in der politischen Philosophie Carl Schmitts* Westdeutscher Verlag, Köln/Opladen, 1958.

FISCHER, H., “Zur neueren realistisch-metaphysischen Staatstheorie”, en: *Archiv für Rechts und Wirtschaftsphilosophie*, 23, 1929-1930, (pp. 197-199).

FLICKLINGER, H. G., *Die Autonomie des Politischen: Carl Schmitt Kampf um einem beschädigten Begriff*, VCA, Acta Humaniora, Weinheim, 1990.

FRAGA IRIBARNE, M., “Carl Schmitt: el hombre y la obra”, en: *Revista de Estudios Políticos*, 122, 1962, (pp. 2-14).

FREUND, J., *L’essence du politique*, Sirey, Paris, 1965.

FREUND, J., "Der Partisan oder der kriegerische Friede", en *Complexio Oppositorum. Über Carl Schmitt*, 1988, (pp. 387-394).

— "Vue d'ensemble sur l'oeuvre de Carl Schmitt", en: *Cahiers Vilfredo Pareto. Revue européenne des sciences sociales*, XVI, nº 44, 1978, (pp.141-170).

FUEYO, J., "Die Idee der 'auctoritas': Genesis und Entwicklung", en *Epirrhosis*, Teilband 1, (pp. 213-235).

GÓMEZ ORFANEL, G., *Excepción y normalidad en el pensamiento de Carl Schmitt*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1986.

GERHARDT, V., "Politisches Handeln. Über einen Zugang zum Begriff der Politik", en: *Der Begriff der Politik. Bedingungen und Gründe politischen Handelns*, J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, Stuttgart, 1990, (pp. 291-309).

GOETHE, J. W., *Dichtung und Wahrheit*, Deutsche Buch Gesellschaft, Berlin, 1967.

GOTTMANN, J., *La politique des Etats et leur Geographie*, Librairie Armand Colin, Paris, 1952.

HABERMAS, J., "Die Schrecken der Autonomie. Zu zwei frühen Publikationen des deutschen Staatsrechtslehrers Carl Schmitt", en: *Babylon. Beiträge zur jüdischen Gegenwart*, Heft 1, 1986, (pp. 108-117).

HABISCH, A., *Autorität und moderne Kultur: zur Interdependenz von Ekklesiologie und Staatstheorie zwischen Carl Schmitt und James M. Buchanam*. Paderborn, Schöningh, 1994.

HANSJÖRIG, V., *Jawohl, der Schmitt: Zehn Briefe aus Plettenberg*, Support, Berlin, 1988.

HAURIOU, M., "Aux sources du droit: le pouvoir, l' ordre et la liberté", en: *Cahiers de la nouvelle journée*, nº 23. Librairie Blond & Gay, Paris 1933.

HEFELE, H., "Zum Problem einer Politik aus dem katholischen Glauben", en: *Abendland* II, n. 4. , 1927, (pp. 195-197).

— "Zum Problem des Politischen", en: *Abendland* III, n. 7, 1928, (pp. 203-205).

HEPP, R., "Der harmlose Clausewitz", en: *Zeitschrift für Politik*, Bd. 25, 1978, Heft 3, (pp. 303-318) y Heft 4, (pp. 390-429).

HEYDTE, F. A. von der, "Heil aus der Gefangenschaft? Carl Schmitt und die Lage der europäischen Rechtswissenschaft", en: *Hochland*, 43, 1951, (pp. 288-294).

HILDEBRAND, D. von, *Das trojanische Pferd in der Stadt Gottes*, Verlag Josef Habel, Regensburg, 1968.

HIRT, H., "Monotheismus als politisches Problem?", en: *Hochland* 35, 1937-1938, (pp. 319-324).

HOBBES, T., *Leviathan*, Sirey, Paris, 1971.

HOFMANN, H., *Legitimität gegen Legalität. Der Weg der politischen Philosophie Carl Schmitts*, Luchterland, Neuwied/Berlin, 1964.

HOLCZHAUSER, W., *Konsens und Konflikt: die Begriffe des Politischen bei Carl Schmitt*, Duncker & Humblot, Berlin, 1990.

HÜBENER, W., "Carl Schmitt und Hans Blumenberg oder über Kette und Schuß in der historischen Textur der Moderne", en: *Der Fürst dieser Welt*, J. Taubes hrsg. , 1983, (pp. 57-76).

HÜSMERT, E., "Die letzten Jahre von Carl Schmitt", en: P. Tommissen hrsg., *Schmittiana* I, (pp. 40-45).

INCIARTE, F., "Cristianismo y democracia: Teología política y soberanía popular", en: *La misión del laico en la Iglesia y en el mundo.* VIII Simposio Internacional de Teología. Universidad de Navarra, 1987, (pp. 759-771).

IORIO, B., *Analisi del decisionismo. Carl Schmitt e la nostalgia del tirano*, Giannini Ed., Napoli, 1987.

JÜNGER, E., *Radiaciones. Diarios de la Segunda Guerra Mundial*, Tusquets editores, Barcelona, 1992.

— *El Trabajador. Dominio y figura.* Tusquets editores, Barcelona, 1990.

KAFKA, G. E., *Wer erledigt wen? Zu Carl Schmitt 'Politische Theologie'*, en: Hochland, 63. Jhrg. , Heft 5, 1971, (pp. 475-483).

KAISER, J. H., "Die Dialektik der Repräsentation", en: *Festschrift für Carl Schmitt zum 70. Geburtstag*, 1959, (pp. 71-80).

— "Konkretes Ordnungsdenken", en: *Complexio Oppositorum. Über Carl Schmitt*, 1988, (pp. 318-331).

KAUFMANN, M., *Recht ohne Regel? Die philosophischen Prinzipien in Carl Schmitt Staatsund Rechtslehre*, Alber, Freiburg, 1988.

KELSEN, H., *La teoría pura del derecho*, Universidad Nacional Autónoma de Méjico, Méjico, 1981.

— *¿Quién debe ser el defensor de la Constitución?*, Técnos, Madrid, 1995.

KEMP, F. und PFÄFFHN, F. , "Theodor Däubler, 1876-1934", *Marbacher Magazin* 30, 1984.

KEMP, F. und NEUWIRTH, K., "Der Dichter Konrad Weiss", *Marbacher Magazin* 15, 1980.

KEMPNER, R.M.W. , *Ankläger einer Epoche. Lebenserinnerungen*, Ullstein, Frankfurt a. M. 1983.

KENNEDY, E., "Carl Schmitt und die "Frankfurter Schule". Deutsche Liberalismuskritik im 20. Jahrhundert", en: *Geschichte und Gesellschaft*, Band 12, 1986, (pp. 380-419).

— "Politischer Expressionismus: Die kulturkritischen und metaphysischen Ursprünge des Begriffs des Politischen von Carl Schmitt", en: *Complexio Oppositorum. Über Carl Schmitt*, 1988, (pp. 233-251).

KERVEGAN, J. F., *Hegel, Carl Schmitt: Le politique entre spéculation et positivité*, Leviathan PUF, Paris, 1992.

KIERKEGAARD, S., *La répetition*, en: *Ouvres Complètes*, Tome V. Editions de l'Orante, Paris, 1972.

KLOOS, I., "Gibt es eine Ontologie des Politischen?. Ein Zugangsversuch zu Carl Schmitts 'Begriff des Politischen'", en: *Prima Philosophia*, hrsg. von Sabine S. Gehlhaar, Band 1, Heft 3, 1988, (pp. 334-343).

KODALLE, K. M., *Politische als Macht und Mythos. Carl Schmitts Politische Theologie*, Kohlhammer, Stuttgart, 1973.

KOENEN, A., *Der Fall Carl Schmitt. Sein Aufstieg zum "Kronjuristen des dritten Reiches"*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1995.

KOSELLECK, R., Brunner, O., Conze W., *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Klett-Kota.

KOSELLECK, R., *Crítica y crisis del mundo burgués*, Rialp, Madrid, 1965.

— *Futuro Pasado: Para una semántica de los tiempos históricos*, Paidós, Barcelona, 1993.

KOSLOWSKI, P., "Politischer Monotheismus oder Trinitätslehre? Zu Möglichkeit und Unmöglichkeit einer christlichen Politischen Theologie", en: J. Taubes hrsg. *Der Fürst dieser Welt*, 1983, (pp. 26-44).

KOSLOWSKI, P., *Gesellschaft und Staat*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1982.

KRAMME, R. , *Helmuth Plessner und Carl Schmitt. Eine historische Fallstudie zum Verhältnis von Anthropologie und Politik in der deutschen Philosophie der zwanziger Jahre*, Duncker & Humblot, Berlin, 1989.

KRAUSS, G., "Erinnerungen an Carl Schmitt", en: *Criticón*, I, Nr. 95, 1986, (pp. 127-130); II, Nr. 96, 1986, (pp. 180-186).

KROCKOW, C.G. von, *Die Entscheidung. Eine Untersuchung über Ernst Jünger, Carl Schmitt und Martin Heidegger*, Campus Verlag, Frankfurt, 1990.

KUHN, H., "Carl Schmitt 'Der Begriff des Politischen'", en: *Kantsstudien* 38, 1933, (pp. 191-193).

LAAK, D. van, *Gespräche in der Sicherheit des Schweigens. Carl Schmitt in der politischen Geistesgeschichte der frühen Bundesrepublik*, Akademie Verlag, Berlin, 1993.

— "Der Nachlaß Carl Schmitts", en: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 2. Jahrg. , Heft 1, Akademie Verlag, Berlin, 1994.

LAUFER, H., "Homo homini homo. Das anthropologisches Glaubensbekenntnis eines Doktrinärs", en: *Politische Ordnung und menschliche Existenz. Festgabe für Erich Voegelin zum 60. Geburtstag*, hrsg. von Dempf, Arendt und Engel-Hansi, C. H. Beck, München, 1962, (pp. 320-342).

— *Das Kriterium des politischen Handelns. Versuch einer Analyse und konstruktiven Kritik der Freund-Feind-Unterscheidung auf der Grundlage der Aristotelischen Theorie der Politik*, copia mecanografiada del anticuario Johann Bernecker, Frankfurt, 1962.

LENZ, J. M. R., *Werke und Schriften*, ed. B. Titel/H. Haug, II.

LÖWITH, K., "Politischer Dezisionismus", en: *Der Mensch inmitten der Geschichte. Philosophische Bilanz des 20. Jahrhunderts*, J. B. Metzler Verlag, Stuttgart, 1990, (pp. 19-48).

LÖWITH, K., "Der okassionelle Dezisionismus von Carl Schmitt", en: *Sämtliche Schriften*, Band 8, J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, Stuttgart, 1984, (pp. 32-71).

— *El sentido de la Historia*, Aguilar, Madrid, 1958.

LÜBBE, H., "Politische Theologie als Theologie repolitisierte Religion", en: J. Taubes hrsg. *Der Fürst dieser Welt*, 1983.

LUCAS VERDÚ, P., “Carl Schmitt, intérprete singular y máximo debelador de la cultura político-constitucional demoliberal”, en: *Revista de Estudios Políticos* nº 64, abril-Junio 1989, Madrid.

MAIER, H., “Politische Theologie? Einwände eines Laien”, en: *Stimmen der Zeit*, Band 183, 1969, (pp. 73-91).

MANASSE, R., “Struktur der Politik”, en: *Summa* 1918 (pp. 99-131).

MARTÍNEZ-SICLUNA y SEPÚLVEDA, C., “Carl Schmitt y la crítica del ‘legalismo formalista’“, epígrafe del libro *Legalidad y legitimidad: la teoría del poder*, Actas, Madrid, 1991.

MARITAIN, J., *El orden de los conceptos: I. Lógica Formal*, Club de Lectores, Buenos Aires, 1965.

MARQUARD, O., Voz *Grenzbegriff*, en Historisches Wörterbuch der Philosophie, hrsg. J. Ritter/K. Gründer, Basel, 1984, Band 3, Sp. 871.

MASCHKE, G., “Drei Motive im Anti-Liberalismus Carl Schmitts”, en: Hanser, K. und Lietzmann, H. hrsg., *Carl Schmitt und die Liberalismuskritik*, Opladen, 1988, (pp. 55-79).

— “Die Zweideutigkeit der Entscheidung. Thomas Hobbes und Juan Donoso Cortés im Werk Carl Schmitts”, en: *Complexio Oppositorum. Über Carl Schmitt*, 1988, (pp. 192-221).

— *Der Tod des Carl Schmitt*, Karolinger Verlag, Viena, 1987.

— *Staat, Großraum, Nomos. Arbeiten von Carl Schmitt aus den Jahren 1917-1970*, Duncker & Humblot, Berlin, 1995

MAUS, I., *Bürgerliche Rechtstheorie und Faschismus. Zur sozialen Funktion und aktuellen Wirkung des Carl Schmitt*, Fink, München, 1980.

MEHRING, R., *Pathetisches Denken: Carl Schmitts Denkweg am Leitfaden Hegels: Katholische Grundstellung und antimarxistische Hegelstrategie*, Duncker & Humblot, Berlin, 1989.

MEHRING, R., *Carl Schmitt zum Einfuhrung*, Iunius Verlag, Hamburg, 1992.

— “Carl Schmitt und die Verfassungslehre unserer Tage”, en: *Archiv des öffentlichen Rechts*, Band 120, 1995. (p. 177).

MEIER, Ch., “Zu Carl Schmitts Begriffsbildung. Das Politische und der Nomos”, en *Complexio Oppositorum. Über Carl Schmitt*, 1988, (pp. 537-556).

MEIER, H., *Carl Schmitt, Leo Strauss und "Der Begriff des Politischen". Zu einem Dialog unter Abwesenden*, Metzler Verlag, Stuttgart, 1991.

— *Die Lehre Carl Schmitts. Vier Kapitel zur Unterscheidung Politischer Theologie und Politischer Philosophie*, J. B. Metzler Verlag, Stuttgart, Weimar, 1994.

METZ, J. B., "Politische Theologie in der Diskussion", en *Stimmen der Zeit*, 184, 1969, (pp. 289-308).

MEUTER, G., *Der Katechon. Zu Carl Schmitts fundamentalistischer Kritik der Zeit*. Duncker & Humblot, Berlin, 1994.

MOHLER, A., "Rechts-Schmittisten, Links-Schmittisten und 'Establishment'-Schmittisten", en: *Criticon*, 98, 1986, (pp. 265-267).

— "Carl Schmitt und die 'konservative Revolution'", en: *Complexio Oppositorum. Über Carl Schmitt*, 1988, (pp. 129-151).

MOLTENI, M., *Secolarizzazione del concetto di sovranità: interpretazioni italiana del "politico" in Carl Schmitt*. Zürich Universität Diss. 1989.

MIGNE, *Patrologiae Grecae*, Tomus 36.

MISTRORIGO, L., *Carl Schmitt. Dal "decisonismo" al "nomos della terra"*. Ed. Studium, Roma, 1993.

MOMMSEN, M., "Zur Frage der Herkunft des Spruches 'Nemo contra deum nisi deus ipse'", en: *Goethe-Jahrbuch. Vierteljahresschrift der Goethe Gesellschaft*, XIII Band, 1951, (pp. 86-104).

MORGENTHAU, H., *La notion du "politique" et la théorie des différends internationaux*, Paris, 1933.

MÚGICA, F., *Tradición y Revolución: Filosofía y sociedad en el pensamiento de Luis de Bonald*, EUNSA, Pamplona, 1988.

NEGRO PAVÓN, D., Voz "Schmitt, Carl", en *Gran Enciclopedia Rialp*, Madrid, 1992.

— "¿Por qué no la teología política", en *Estudios sobre la 'Centesimus Annus'*, AA.VV. Aedos-Union Editorial, Madrid, 1992.

NEUMANN, V., *Der Staat im Bürgerkrieg. Kontinuität und Wendung des Staatsbegriffs in der politischen Theorie Carl Schmitt*, Campus Verlag, Frankfurt, New York, 1980.

— "Die Wirklichkeit im Lichte der Idee", en: *Complexio Oppositorum. Über Carl Schmitt*, 1988, (pp. 557-575).

NICHTWEIß, B., *Erik Peterson: Neue Sicht auf Leben und Werk*, Herder, Freiburg, 1992.

NICOLETTI, M., “Die Ursprünge von Carl Schmitts ‘Politischer Theologie’“, en: *Complexio Oppositorum. Über Carl Schmitt*, 1988, (pp. 109-128).

— *Trascendenza e Potere. La teologia politica di Carl Schmitt*, Instituto di Scienza Religiose in Trento, Morcelliana, Brescia, 1990.

— “Alle radici della “teologia politica” di Car Schmitt. Gli scritti jovanili (1910-1917)”, en: *Annali dell'Instituto storico italo-germanico in Trento*, 10, 1984, (pp. 256-316).

NOACK, P.,*Carl Schmitt. Eine Biographie*, Propyläen Verlag, Berlin, Frankfurt, 1993.

ORS, A. d', *De la guerra y de la paz*, Rialp, Madrid, 1954.

— “Teología Política, una revisión del problema”, en: Revista de Estudios Políticos, nº 205, 1976, (pp. 41-79).

— *Una introducción al estudio del derecho*, Rialp, Madrid, 1963.

— *Escritos varios sobre el derecho en crisis*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Delegación de Roma, Roma, Madrid, 1973.

— “El ‘Glossarium’ de Carl Schmitt”, en: *Estudios sobre Carl Schmitt*. Editados por Dalmacio Negro Pavón. Fundación Cánovas del Castillo, Madrid 1995 (pp. 17-48).

— *Ensayos de Teoría Política*, EUNSA, Pamplona, 1979.

— “La función de la propiedad en el ordenamiento civil”, en: *Historia del Derecho Privado. Trabajos en Homenaje a Ferrán Valls i Taberner*, PPU, Barcelona, 1989, (pp. 2841-2865).

ORS, E. d', *Nuevo Glosario II*, Aguilar, Madrid, 1947.

— *Jardin Botánico*, Tusquets, Barcelona, 1981.

— *La Civilización en la Historia*, Ediciones Españolas, Madrid, 1943.

— *La Ciencia de la Cultura*, Rialp, Madrid, 1964.

PASQUINO, P., “Bemerkungen zum ‘Kriterium des Politischen’ bei Carl Schmitt”, en: *Der Staat* 25, 1986, (pp. 385-398).

— “Die Lehre vom ‘pouvoir constituant’ bei Emmanuel Sieyès und Carl Schmitt. Ein Beitrag zur Untersuchung der Grundlagen der modernen Demokratietheorie”, en: *Complexio Oppositorum. Über Carl Schmitt*, 1988, (pp. 371-385).

PATTLOCH, P. P., *Recht als Einheit von Ordnung und Ortung. Ein Beitrag zum Rechtsbegriff in Carl Schmitts “Nomos der Erde”*, P. Pattloch Verlag, Aschaffenburg, 1961.

PETERSON, E., “Kaiser Augustus im Urteil des antiken Christentums. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie”, en: J. Taubes hrsg., *Der Fürst dieser Welt*, 1983, (pp. 175-180).

PIEPER, J., “Notizen”, en: *Hochland* 46, 1954, (pp. 342-345).

— *Noch wußte es niemand. Autobiographische Aufzeichnungen* 1904-1945, Kösel Verlag. München, 1976.

— *Die Wirklichkeit und das Gute*, Kösel Verlag, München, 1949.

— *Las virtudes fundamentales*, Rialp, Madrid,1988.

— *El fin del tiempo*, Herder, Barcelona, 1984.

— *Der Dichter Konrad Wei*s *(1880-1940)* en: *Marbacher Magazin* 15/1980.

PLESSNER, H., *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, de Gruyter, Berlin, New York, 1975.

— *Macht und Menschlicher Natur*, Berlin, 1931.

PORTINARO, P. P., *La crisi dello jus publicum europaeum: Sagio su Carl Schmitt*, Ed. di Communità, Milano, 1982.

PRZYWARA, E., *Humanitas: Der Mensch gestern und morgen*, Glock und Lutz, Nürnberg, 1952.

— *In und Gegen: Stellungnahme zur Zeit*, Glock und Lutz, Nürnberg, 1955.

— *Mensch*, Glock und Lutz, Nürnberg, 1958.

QUARITSCH, H., *“Positionen und Begriffe” Carl Schmitts*, Duncker & Humblot, 1989.

— “Carl Schmitt. Una introduzione”, en *Behemoth*, VIII, 1-2, 1993, (pp. 25-31).

— *Carl Schmitt: Das internationalrechtliche Verbrechen des Angriffskrieges und der Grundsatz ‘Nullum crimen, nulla poena sine lege’“*, Duncker & Humblot, Berlin, 1994.

QUARITSCH, H., *Antworten in Nürnberg*, Duncker & Humblot, Berlin, 2000.

RATZEL, F., *Erdenmacht und Völkerrechtschicksal*, Stuttgart, 1941.

ROTHER, R., *Wie die Entscheidung zu lesen? Zu Platon, Heidegger und Carl Schmitt*, Verlag Turia & Kant, Wien, 1993.

ROUSSEAU, J. J., *Du Contrat Social*, Ed. Garnier-Flammarion, Paris, 1966.

RUMPF, H., *Carl Schmitt und Thomas Hobbes, Ideelle Beziehungen und aktuelle Bedeutung mit einer Abhandlung über die Frühschriften Carl Schmitts*, Duncker & Humblot, Berlin, 1972.

RÜTHERS, B., *Carl Schmitt im Dritten Reich: Wissenschaft als Zeitgeist-Verstärkung?*, Beck, München, 1990.

SÁNCHEZ AGESTA, L., "Sobre la crisis del régimen parlamentario en Carl Schmitt", en: *Revista de Estudios Políticos*, nº 64, 1989, pp. 7-23.

SAVIGNY, F. C. von, *Grundgedanken der Historischen Rechtsschule*, Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1965.

SCHELSKY, H., "Der Begriff des Politischen und die politische Erfahrung der Gegenwart", en: *Der Staat* 22, 1983, (pp. 321-345).

SCHINDLER, A.–SCHOLZ, F., "Die Theologie Carl Schmitts", Taubes, J. hrg., *Der Fürst dieser Welt*, 1983, (pp. 153-173).

SCHMIDT, H., "Der Nomosbegriff bei Carl Schmitt", en: *Der Staat* 2, 1963, (pp. 81-108).

SCHMIDT, H. W., "Vom Geistesgrund und der Feindschaft im Begriff des Politischen bei Carl Schmitt", en *Epirrhosis*, Teilband 2, 1968, (pp. 651-664).

SCHMITZ, M., *Die Freund-Feind-Theorie Carl Schmitts*. *Entwurf und Entfaltung*, Westadt Verlag, Köln, Opladen, 1965.

SCHNEIDER, P., *Ausnahmezustand und Norm. Eine Studie zur Rechtslehre von Carl Schmitt*, Deutsche Verlagsanstalt, Stuttgart, 1957.

SCHNUR, R., "Aufklärung. Bemerkungen zu einer Sammelband mit Studien über Carl Schmitt", en: *Der Staat* 27 Jg., 1988.

SCHULZ, W., *El Dios de la metafísica moderna*, Fondo de Cultura Económica, México, Buenos Aires, 1961.

SCHWAB, G., "Enemy oder Foe. Der Konflikt der modernen Politik", en: *Epirrhosis*, Teilband 2, 1968, (pp. 665-682).

SCHWAB, G., *The Challenge of exception: An introduction to the political ideas of Carl Schmitt between 1921 and 1936*, Duncker & Humblot, Berlin, 1970.

SOMBART, N., *Die deutschen Männer und ihre Feinde*, Hanser Verlag, 1991.

SPAEMANN, R., *Crítica de las utopías políticas*, EUNSA, Pamplona, 1980.

STAFF, I., *Staatsdenken im Italien des 20. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Carl Schmitt Rezeption*, en Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden, 1991.

STERNBERGER, D., *Schriften*, Frankfurt a. M. , 1978.

STRAUSS, L., "Anmerkungen zu Carl Schmitt 'Der Begriff des Politischen'", en: Maier, H. , *Carl Schmitt, Leo Strauss und "Der Begriff des Politischen". Zu einem Dialog unter Abwesenden*, Metzler Verlag, 1991, (pp. 97-126).

TIERNO GALVÁN, E., *Benito Cereno o el mito de Europa*, en: Cuadernos Hispanoamericanos, 13, 1952, (pp. 215-225).

— *Cabos sueltos*, Bruguera, Barcelona 1982.

— *Escritos (1950-1960)*, Tecnos, Madrid, 1971.

TOMÁS DE AQUINO, Santo, *Summa Theologica* I y I-II BAC, Madrid, 1988.

TOMMISSEN, P., "Contributions de Carl Schmitt a la polémologie", en *Cahiers Vilfredo Pareto. Revue européenne des sciences sociales*, XVI, nº 44, 1978, (pp. 141-170).

— "Über Carl Schmitts 'Theorie des Partisanen'", en: *Epirrhosis*, Teilband 2, 1968, (pp. 709-725).

— "Carl Schmitt metajuristisch betrachtet", en: *Criticon*, 30, 1975, (pp. 177-184).

— "Über die satirischen Texte Carl Schmitts", en: *Festschrift für Hans-Joachim Arndt zum 70. Geburstag am 15 Januar 1993*, Bruchsal, 1993. (pp. 340-375).

TÖNNIES, F., "Demokratie und Parlamentarismus", en: *Schmollers Jgfahrbuch*, 51, 1927, (pp. 1-44).

TOPITSCH, E., "Kosmos und Herrschaft. Ursprünge der politischen Theologie", en: *Wort und Wahrheit. Monatsschrift für Religion und Kultur*, 19, 1955, (pp. 19-30).

TOYNBEE, A., *The World and the West*, Oxford University Press, 1953.

TRUYOL y SERRA, A., "Enrique Tierno, Carl Schmitt y Benito Cerezo", en *Sistema* nº 71-72 Junio 1986, Madrid.

— "Una nueva representación del espacio en el Derecho Internacional", *Revista de la Facultad de Derecho de Madrid*, nº 4, 1941, Madrid.

ULMEN, G. L., *Politischer Mehrwert: eine Studie über Max Weber und Carl Schmitt*, V C H, Acta Humaniora, Weiheim, 1991.

— "Politische Theologie und politische Ökonomie", en: *Complexio Oppositorum. Über Carl Schmitt*, 1988, (pp. 341-369).

— *Verhandlungen des Siebenten deutschen Soziologentages vom 28. Sept. bis 1. Okt.1930*, J C B Mohr, Tübingen, 1931, (pp. 56-59).

VATTIMO, G., "Invento la politica di amico-nemico", en: *La Stampa*, 17, 4, 1987.

VILLACAÑAS, J. J. / GARCÍA PASTOR, R., "Hamlet y Hobbes. Carl Schmitt sobre Mito y Modernidad Política", en: *Carl Schmitt, Hamlet o Hecuba. La irrupción del tiempo en el drama*, Pre-Textos, Murcia, 1993, (pp. VII-XXIV).

VILLINGER, I., *Verortung des Politischen: Carl Schmitt in Plettenberg*. Hrsg. von der Stadt Plettenberg mit Unterstützung des Nordrhein-Westfälischen Hauptstaatsarchivs Düsseldorf, u. d. Lineppe, Hagen, 1990.

— *Carl Schmitts Kulturkritik der Moderne: Texte, Kommentar und Analyse des "Schattenrisse" des Johannes Negelinus,* Akademie Verlag, Berlin, 1995.

VOEGELIN, E., *Nueva Ciencia de la política*, Rialp, Madrid, 1968.

VOLLRATH, E., *Grundlegung einer philosophischen Theorie des Politischen*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1987.

WACKER, B. Hrg., *Die eigentlich katholische Verschärfung. Konfession, Theologie und Politik im Werk Carl Schmitts.* Wilhelm Fink Verlag, Munich, 1994.

WAECHTER, H., *Studien zum Gedanken der Einheit des Staates: über die rechtsphilosophische Auflösung der Einheit des Subjektes.* Duncker & Humblot, Berlin, 1994.

WALDSTEIN, T. von, *Die Pluralismuskritik in der Staatslehre von Carl Schmitt*, Bochum Univ. Press, 1989.

WEBER, M., *Politik als Beruf,* en: *Gesamtausgabe*, Band 17, JCB Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1992.

WEISS, K., *Der christliche Epimetheus,* Edwig Runge, München, 1933.

WEIZSÄCKER, V. F., *Der Gestaltkreis. Theorie der Einheit von Wahrnehmen und Bewegen*, G. Thieme, Leipzig, 1947.

WILLKE, H., *Ironie des Staates. Grundlinien einer Staatstheorie polyzentrischer Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. , 1992.

WENZEL, U. J., "Die Dissoziation und ihr Grund", en: *Die Autonomie des Politischen*, hrsg. von H. G. Flickinger, (pp. 13-36).

3. OBRAS EN COLABORACIÓN

— *Epirrosis. Festschrift für Carl Schmitt. Zum 65. Geburtstag*, Düsseldorf, 1953.

— *Festschrift für Carl Schmitt. Zum 70. Geburtstag*, hrsg. von H. Barion/ E. Forsthoff/W. Weber, Duncker & Humblot, Berlin, 1959.

— *Epirrhosis. Festschrift für Carl Schmitt. Zum 80. Geburtstag*, hrsg. Von H. Barion/E.W. Böckenförde/ E. Forsthoff/W. Weber, Bd. 2, Duncker & Humblot, Berlin, 1968.

— *Miroir de Carl Schmitt*. J. Freund/P. Tommissen hrsg., en: *Revue européenne de sciences sociales*, XVI, nº 44, 1978.

— *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, J. Taubes hrsg. , Finck/ Schöningh, München/Paderborn, 1983.

— *Complexio Oppositorum. Über Carl Schmitt*, Vorträge und Diskussionsbeiträge des 28. Sonderseminars 1986 der Hochschule für Verwaltugswissenschaften Speyer, H. Quaritsch hrsg., Duncker & Humblot, Berlin, 1988.

— *Schmittiana I*, Eclectica, 17. Jahrg. , Nr. 71-72, Piet Tommissen hrsg., Brüssel, 1988.

— *Schmittiana II*, Eclectica, 19. Jahrg., Nr. 79-80, Piet Tommissen hrsg., Brüssel, 1990.

— *Schmittiana III*, Eclectica, 20. Jahrg., Nr. 84-85, Piet Tommissen hrsg. , Brüssel, 1991.

— *Schmittiana. Beiträge zu Leben und Werk Carl Schmitts*, Band IV, Piet Tommissen hrsg. , Duncker & Humblot, Berlin, 1994.

— *Die Autonomie des Politischen: Carl Schmitt Kampf um einen beschädigten Begriff*, hrsg. von H. G. Flickinger, V. C. H., Acta Humaniora, Wenheim, 1990.

— *Bestandsverzeichnis zum Nachlaß Carl Schmitt*, F. Schmitt-Verlag, Siegburg, 1993.

— *Estudios sobre Carl Schmitt*, ed. Dalmacio Negro Pavón, Cánovas del Castillo, Madrid, 1996.